














Bernhard Jansen S. J.  
Die Erkenntnislehre Olivis.



Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Toronto



DIE  
ERKENNTNISLEHRE  
OLIVIS.

AUF GRUND DER QUELLEN DARGESTELLT  
UND GEWÜRDIGT

VON

BERNHARD JANSEN S. J.



BERLIN 1921  
FERD. DÜMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES  
10 ELMSLEY PLACE  
TORONTO 5, CANADA.

OCT 22 1932

5247



Dem hochverdienten Erforscher  
der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,  
dem anregenden und hingebenden Lehrer

Clemens Baeumker

in Verehrung und Dankbarkeit.



## Vorwort.

---

**G**egenwärtige Ausführungen bezwecken zunächst, einen lange verschollenen Denker in einem neuen Lichte darzustellen. Auf Grund der Quellen werden die verschiedenen Linien seiner Erkenntnislehre zu einem Gesamtbild vereinigt.

Auf die Darlegung folgt die Stellung zu Vorgängern und Zeitgenossen und die Einwirkung auf spätere Denker. Für Olivi kommt vor allem sein Verhältnis zu Augustinus und zum Augustinismus, besonders zur älteren Franziskanerschule, in betracht. Umgekehrt bietet seine bald schroff ablehnende, bald wiederum freundliche Stellung zu Aristoteles und zum fortschrittlichen Aristotelismus seiner Zeit, namentlich zu seinem vornehmsten Vertreter, Thomas v. Aquin, vielfache Reize. Überraschend dürfte den meisten Lesern der empirische Zug in dem bisherigen Charakterbild des kühnen Metaphysikers und Verteidigers der befremdlichen Informationslehre sein: wie seine Ordensgenossen Roger Bacon und John Pecham hat Olivi die Optik Alhazens für seine Erkenntnislehre dienstbar gemacht. — Was weiterhin seine Übereinstimmung und seinen Einfluß auf spätere Denker betrifft, so ist unstreitig seine Colligantia-Lehre von Bedeutung, ihre Einwirkung auf Suarez und die von ihm abhängigen Philosophen wäre ein näherer Untersuchung würdiger Gegenstand. Die Ablehnung jedweder dem Erkenntnisakt vorausgehenden Species begegnet uns, soweit wir feststellen können, im dreizehnten Jahrhundert bei Olivi zum erstenmal und zeigt ihn damit als Vorläufer der Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts.

Auf die Darstellung und genetische Erklärung folgt letztlich die Würdigung. Unser Bemühen ging dahin, syste-

matisch und historisch Wertvolles zu unterscheiden. Vor allem aber wurde das philosophisch Bedeutsame aus dem umgebenden Beiwerk des Verfehlten herausgehoben.

Dank der Einzelforschung und der auf ihr aufbauenden Gesamtdarstellung der Scholastik in den letzten Jahrzehnten, zum Teil auch infolge der erfreulichen Rückkehr der Jetztzeit zum Realismus und zur Metaphysik haben weitere, anders denkende philosophische Kreise begonnen, eine alte Schuld abzutragen und auch der mittelalterlichen Geistesarbeit eine gerechtere Beurteilung zukommen zu lassen. Dem Verfasser lag es auch bei dieser Gelegenheit daran, ein wenig zum besseren Verständnis der großen Vorzeit beizutragen. Aus diesem Bestreben heraus wollen die gelegentlichen Hinweise auf das Neuzeitliche in Olivis Erkenntnislehre und Denkrichtung verstanden sein: mehr noch als durch das Inhaltliche seiner Ausführungen zeigt er sich durch seine selbständige, energische Inangriffnahme der philosophischen Erkenntnisfragen und durch seine kritische Stellung zu den philosophischen Problemen überhaupt dem heutigen Denken verwandt.

Es ist mir ein Bedürfnis, auch an dieser Stelle dem hochverehrten P. Franz Ehrle für seine ungezählten liebenswürdigen Bemühungen, mit denen er seit Jahren meine Olivi-Forschungen unterstützt hat, den gebührenden Dank auszusprechen.

Desgleichen habe ich Herrn Professor Martin Grabmann und P. Franz Pelster für mannigfache Anregungen zu danken.

Wenn ich diese Arbeit Herrn Geheimrat Clemens Baeumker widme, so soll das ein Dankeszeichen sein für das viele, das ich diesem verdienten Gelehrten und hingebenden Lehrer in philosophiegeschichtlicher Beziehung persönlich schulde.

Dem hochherzigen, opferwilligen Entgegenkommen des Verlags verdanke ich die Ermöglichung der Drucklegung dieser Schrift.

Valkenburg (Holland), Ignatius-Kolleg, Mai 1921.

Bernhard Jansen S. J.

## Verzeichnis der wiederholt angeführten Schriften.

(Die nur das ein oder andere mal herbeigezogenen Schriften werden in den betreffenden Noten genau angegeben.)

---

- Augustinus, Pseudo-Dionysius** und die Scholastiker werden in der üblichen Weise, Platon nach der Stephanus-Einteilung, Aristoteles nach der Bekker (Berliner) Ausgabe zitiert.
- Alhazen, Thesaurus Opticae**, ed. Fr. Risner, Basileae 1672, zusammen mit Witelo: *Item Vitellionis Turingopoloni libri X.*
- Anecdota quaedam de humanae cognitionis ratione Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita, Ad aquas claras** (Quaracchi) 1883.
- Aquasparta, Matthaeus: Quaestiones disputatae selectae**, tom. I. *Quaestiones de fide et cognitione, Ad aquas claras* (Quaracchi) 1908.
- Bacon Roger: De multiplicatione specierum** zusammen mit der *Perspectiva* (V. Teil des *Opus maius*), herausgegeben von John Henry Bridges, 2. vol., Oxford 1897.
- Baeumker, Clemens: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen. (Sammelwerk.)** Münster i. W. — Die einzelnen Bände werden unter dem Namen des betreffenden Verfassers aufgezählt.
- Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhunderts, (Beiträge III, 2), 1908.
  - Die christliche Philosophie des Mittelalters, in *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von Paul Hinneberg, I. Teil, V. Abtlg., 2. Aufl., Leipzig 1913, S. 338—431.
  - Festgabe zum 60. Geburtstag, gewidmet von seinen Schülern und Freunden, (Beiträge Supplementband), 1913.
  - *Der Platonismus im Mittelalter*, München 1916.
  - *Roger Bacons Naturphilosophie* (Franziskanische Studien, 3. Bd. [1916], Münster i. W., S. 1—40, 109—139).
  - *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts*, München 1913.

- Bardenhewer, Otto, siehe Liber de causis.
- Bauer, Hans: Die Psychologie Alhazens, (Beiträge X, 5), 1911.
- Baumgartner, Matthias: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, (Beiträge II, 1), 1893.
- Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in v. Hertling-Festschrift, S. 1—17.
  - Zum thomistischen Wahrheitsbegriff, in Baeumker-Festschrift, (Beiträge Supplementband), S. 241—261. — Siehe Ueberweg.
- Baur, Ludwig: Die Philosophie des Robert Grosseteste, (Beiträge XVIII, 4—6), 1917. — Siehe Grosseteste.
- Bonaventura, siehe Anecdota.
- Chatelain, Émile, siehe Denifle.
- Correctorium, siehe Wilhelm de la Mare.
- Daniels, Augustin: Anselm-Zitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston (Theol. Quartalschrift, Tübingen, 93. Bd. [1911], S. 35—59.)
- Denifle, Heinrich, und Chatelain, Émile: Chartularium Universitatis Parisiensis, t. I, Paris 1889. — Siehe Ehrle.
- Dictionnaire de théologie catholique, herausgegeben von A. Vacant u. E. Mangenot, Paris 1903 ff. — Siehe Mandonnet u. Portalié.
- Dietrich v. Freiberg, siehe Krebs und Würschmidt.
- Dreiling, Raymundus: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli, (Beiträge XI, 6), 1913.
- Ehrle, Franz: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben zusammen mit Heinrich Denifle, Berlin, 3. Bd. (1887), Petrus Joh. Olivi, sein Leben und seine Schriften, S. 409—558; 5. Band (1889), Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik, S. 603—635.
- Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik (Zeitschr. f. kath. Theologie, Innsbruck, 7. Bd. [1883], S. 1—51).
  - Zur Geschichte der Scholastik im 13. Jahrhundert. (Ebenda, 13. Bd [1889], S. 172—193).
  - Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod (Ebenda, 37. Bd. [1913], S. 266—318).
- Eisler, Rudolf, siehe de Wulf.
- Fischer, Joseph: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, (Beiträge X, 3), 1911.
- Frick, Karl, siehe Pesch.
- Fröbes, Joseph: Aus der Vorgeschichte der psychologischen Optik, in Zeitschrift für Psychologie, Leipzig, 85. Bd. (1920).



- Gaul, Leopold: Alberts des Großen Verhältnis zu Plato, (Beiträge XII, 1), 1914.
- Geyser, Joseph: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Münster i. W. 1917.
- Grundlegung der Logik u. Erkenntnistheorie, Münster i. W. 1919.
- Grabmann, Martin: Die philosophische und theologische Erkenntnistheorie des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.
- Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung, in P. Franz Suarez S. J. Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag, Innsbruck 1917.
- Guttman, Jacob: Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli, (Beiträge X, 4), 1911.
- Grosseteste, Robert: Die philosophischen Werke. Zum ersten Male vollständig in kritischer Ausgabe von Ludwig Baur, (Beiträge IX), 1912.
- Heinrich von Gent, siehe de Wulf.
- v. Hertling, Georg: Augustinus-Zitate bei Thomas v. Aquin, München 1904.
- Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert, München 1910.
  - Festgabe zum 70. Geburtstag, gewidmet von seinen Schülern und Verehrern, Freiburg i. Br. 1913.
- Horten, Max: Das Buch der Ringsteine Fārâbis, (Beiträge V, 3), 1906.
- Höfer, Hugo: Roger Bacons Hylomorphismus, Limburg a. Lahn 1912.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, 2 Bde., Halle a. Saale, 1. Aufl. 1900/1901, 2. Aufl. 1913.
- Jansen, Bernhard: Die handschriftliche Überlieferung der spekulativen Schriften Olivis (Philos. Jahrbuch, Fulda, 31. Bd. [1918], S. 141—164).
- Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem 13. Jahrhundert: Petrus Joh. Olivi (Ebenda, S. 230—238, 382—408).
  - Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffs (Ebenda, 33. Bd. [1920], S. 137—152).
  - Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele (Franziskanische Studien, Münster i. W., 5. Bd. [1918], S. 153—175, 233—258).
  - Petrus Johannis Olivi. Ein lange verschollener Denker (Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br., 96. Band [1918], S. 105—118).
  - Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima (Gregorianum, Roma, I [1920], p. 78—90).
  - Leibniz, erkenntnistheoretischer Realist, Berlin 1920.
- Kleutgen, Joseph: Die Philosophie der Vorzeit, 2 Bde., 2. Aufl., Innsbruck 1878.

- Krebs, Engelbert: Meister Dietrich, Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, (Beiträge V, 5—6), 1906.
- Kugler, Lothar: Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm v. Ockham, Breslau 1913.
- Lappe, Joseph: Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, (Beiträge VI, 2), 1908.
- Liber de causis (Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute), bearbeitet von Otto Bardenhewer, Freiburg i. Br., 1882.
- Lutz, Eduard: Die Psychologie Bonaventuras, (Beiträge VI, 4—5), 1909.
- Mandonnet, Pierre: Siger de Brabant et l'averroïsme latin, 2 parties, 2. ed., Louvain 1911.
- Frères-Prêcheurs, in Dictionnaire de théologie catholique, herausgegeben von A. Vacant und E. Mangenot, Paris 1920.
- Minges, Parthenius: Skotistisches bei Richard von Mediavilla (Theol. Quartalsschrift, Tübingen, 99. Bd. [1917], S. 60—79).
- Pecham, Johannes: Quaestiones tractantes de anima, ed. Hieronymus Spettmann, (Beiträge XIX, 5—6), 1918.
- Pesch, Tilmannus — Frick, Carolus: Institutiones Logicae et Ontologicae, 2. ed., t. 1, Friburgi Br. 1914.
- Risner, Fr., siehe Alhazen.
- Siebeck, Hermann: Geschichte der Psychologie, Gotha 1880/1884.
- Schneider, Arthur: Die Psychologie Alberts des Großen, 2 Teile, (Beiträge IV, 5—6), 1903/1906.
- Spettmann, Hieronymus: Die Psychologie des Johannes Pecham, (Beiträge XX, 6), 1919. — Siehe Pecham.
- Stöckl, Albert: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1. Bd., Periode der Entstehung und allmählichen Ausbildung der Scholastik, Mainz 1864; 2. Bd., Periode der Herrschaft der Scholastik, Mainz 1865.
- Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit (2. Bd.), vollständig neu bearbeitet und stark vermehrt von Matthias Baumgartner, 10. Aufl., Berlin 1915.
- Werner, Karl: Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne, Wien 1873.
- Wilhelm de la Mare: Correctorium fr. Thomae, zusammen mit dem Defensorium seu Correctorium . . . Aegidii Romani, Venetiis 1516.
- Witelo (Vitellio), siehe Alhazen.
- Würsdorfer, Joseph: Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, (Beiträge XX, 1), 1917.

- Würschmidt, Joseph: Dietrich von Freiberg über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke, (Beiträge XII, 5—6), 1914.
- de Wulf, Maurice: Histoire de la philosophie médiévale, 4. éd., Louvain und Paris 1912; deutsch von Rudolf Eisler, Tübingen 1913.
- Études sur Henri de Gand, Louvain und Paris 1894.
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen, 2. Teil, 1. Abtlg., 3. Aufl., Leipzig 1875; 2. Teil, 2. Abtlg., 3. Aufl., Leipzig 1879.
- Zigliara, Thomas Maria: De mente Concilii Viennensis, Roma 1878.
- Zisché, Karl: Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura (Philos. Jahrbuch, Fulda, 13. Bd. [1900], S. 1—21.)
- Die Naturlehre Bonaventuras (Ebenda, 21. Bd. [1908], S. 56—89, 156—189).
-



## Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
Vorwort . . . . .	VII
Literaturverzeichnis . . . . .	IX
Inhaltsverzeichnis . . . . .	XV
1. Kapitel: Die scholastische Erkenntnislehre des dreizehnten Jahrhunderts . . . . .	1
2. Kapitel: Die philosophische Eigenart Olivis . . . . .	10
3. Kapitel: Die literarische Überlieferung seiner Erkenntnislehre . . . . .	21
4. Kapitel: Die Grundlinien seiner Psychologie . . . . .	32
5. Kapitel: Der Begriff der Erkenntnis und der Wahrheit . . . . .	41
6. Kapitel: Die Stellung des Objektes im Erkenntnisvorgang . . . . .	49
7. Kapitel: Die Verwerfung der Species . . . . .	64
8. Kapitel: Das virtuelle Berühren des Gegenstandes . . . . .	72
9. Kapitel: Die Colligantia der Seelenkräfte . . . . .	76
10. Kapitel: Das sinnliche Erkennen . . . . .	91
11. Kapitel: Der Verlauf des geistigen Erkennens . . . . .	98
12. Kapitel: Die Selbsterkenntnis der Seele . . . . .	112
13. Kapitel: Abschließende Würdigung . . . . .	117
Personenverzeichnis . . . . .	123

---



## 1. Kapitel.

---

### Die scholastische Erkenntnislehre des dreizehnten Jahrhunderts.

Die Eigenart und Entwicklung der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts ist dank der Spezialforschungen der letzten Jahrzehnte immer deutlicher und schärfer vor uns getreten. Die besondere Note erhalten die einzelnen Denker und Schulen dieser Zeit durch ihre Stellung zum hergebrachten Augustinismus und zum immer mehr vordringenden Aristotelismus<sup>1)</sup>. Gemäß den allgemeinen Gesetzen jeder organischen Entwicklung des Geisteslebens und entsprechend der bedächtigen, konservativen Art der Scholastik zeigt sich dieser Werdegang als ein seit langem vorbereiteter. Ein charakteristischer Zug in diesem Prozeß ist das Bestreben, das Neue harmonisch mit dem Alten auszugleichen, auch auf die Gefahr hin, daß der neue Wein die veralteten Schläuche zu zerreißen droht. Abgesehen von der konkordistischen Denkart und dem Mangel an historischer Kritik des Mittelalters ist dieses Bemühen in der großen Achtung begründet, die jene Zeit der wissenschaftlichen Autorität entgegenbrachte. Speziell duldete es das alles überragende Ansehen des großen Augustinus nicht, daß man offen von seinen Ansichten abwich und dieses noch gar auszusprechen wagte. Daher der merkwürdige Ausgleichversuch, der unser modernes systematisches Denken ebenso befremdet wie unser geschicht-

---

1) Vgl. Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie, besonders §§ 35—40; de Wulf, Histoire de la philos. médiév., besonders pp. 316—466, übersetzt von Eisler, S. 257 ff.; Ehrle, Archiv, Bd. V S. 603 ff. u. Zeitschrift f. kath. Theologie, Bd. 13 S. 172 ff., Bd. 37 S. 266—318.

liches: Augustinus mit Aristoteles in Einklang zu bringen<sup>1)</sup>. Daher zweitens der lange und scharf geführte Kampf der verschiedenen philosophischen Richtungen um die Vorherrschaft des einen oder des andern<sup>2)</sup>.

Augustinismus<sup>3)</sup> und Aristotelismus besagen indes trotz aller Schätzung der wissenschaftlichen Autorität kein Aufgeben persönlicher Eigenart, individuellen, kritischen Weiterdenkens und Aufstellens selbständiger Theorien<sup>4)</sup>. In vielen Fragen bedeutet, um von andern Denkern zu schweigen, Thomas v. Aquin einen ganz bedeutenden Fortschritt über Platon, Aristoteles und Augustinus hinaus. Scholastiker wie Roger Bacon, Gottfried v. Fontaines und Scotus verraten eine stark persönliche Eigenart.

Im Mittelpunkt der philosophischen Diskussion stand neben der Einheit bzw. Mehrheit der Formen in den Lebewesen und der Deutung der Stoisch-augustinischen Keimkräfte bzw. der Aristotelischen Materie<sup>5)</sup> die Erkenntnislehre.

1) v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas v. Aquin; S. Thomas, S. th., I q. 84. a. 5.

2) Den lebhaftesten Ausdruck findet dieser Kampf in der sog. Korrektorienliteratur: W. de la Mare, Correctorium fr. Thomae, worin zugleich das Correctorium Corruptorii fr. Thomae d. h. die Widerlegung des W. de la Mare abgedruckt ist; vgl. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. 37 S. 266–318).

3) Die frühere Darstellung der Scholastik hat die Bedeutung der Platonisch-augustinischen Gedankenmotive für die Hochscholastik zu wenig berücksichtigt oder auch unterschätzt; anders die neueste Forschung, vor allem ist es das Verdienst Baeumkers, diese scharf herausgearbeitet zu haben; vgl. dessen Witelo und Der Platonismus im Mittelalter, ferner Gaul, Alberts des Gr. Verhältnis zu Plato.

4) Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters; derselbe, Die Stellung des Alfred von Sareshel, S. 3 ff.; ebenso Ueberweg-Baumgartner, S. 196 ff.

5) Vgl. Correctorium, art. 31 f. 18 sq.; Ehrle, Archiv, Bd. V S. 603 ff.; vgl. die Bonaventura-Ausgabe zu Sent., II dist. III p. I art. I q. 1–3; Zisché, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura; derselbe, Die Naturlehre Bonaventuras; Mandonnet, Siger de Brabant, 1. partie p. 107, 129, 214 sqq.; Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr., S. 39 ff.; Höver, Roger Bacons Hylomorphismus; Baeumker, Roger Bacons Naturphilosophie; Jansen, Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele.



Freilich darf man dabei nicht an modern gehaltene kritische Untersuchungen über die Geltung unserer Vorstellungen, über das Ding an sich, die Möglichkeit der Metaphysik, die Existenz der Außenwelt denken. Diese liegen der vorwiegend dogmatisch-metaphysischen Denkrichtung jener Zeit im allgemeinen fern, wenngleich sich bereits im dreizehnten Jahrhundert Ansätze zu erkenntnistheoretischen Betrachtungen finden und vollends im Nominalismus der spätern Scholastik, etwa bei Wilhelm von Occam und Nikolaus von Autrecourt, Untersuchungen zutage treten, die an Hume und andere neuzeitliche Kritiker erinnern<sup>1)</sup>.

Es ist vielmehr die psychologische Seite, die Untersuchung über den Ursprung des Erkennens, insbesondere des höheren, welche die Geister jahrzehntelang in Spannung hält und hart aufeinander stoßen läßt. Naturgemäß geht diese Frage, gerade wie in der neueren Philosophie, ins Metaphysische über. Von der Lebhaftigkeit des wissenschaftlichen Interesses an diesen Erkenntnisfragen geben u. a. die von Bischof Tempier 1277 verurteilten 219 Thesen ein anschauliches Bild<sup>2)</sup>. Auch die vielfache Beschäftigung des hl. Thomas mit Fragen der Erkenntnislehre in den beiden Summen und den Quaestiones disputatae de veritate zeigt die damalige Aktualität derselben<sup>3)</sup>.

Ihre eigentümlichste Zuspitzung und feinste Prägung fand diese wissenschaftliche Kontroverse in der Stellungnahme zu dem theologischen Apriorismus Augustins: bedarf der menschliche Geist zum Erfassen der höheren Wahrheiten der Einstrahlung eines besonderen göttlichen Lichtes, oder erkennt er sie, wie die Aristoteliker wollen, in Anleh-

1) Ueberweg-Baumgartner, §§ 45, 46; Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters, n. VII; Dreiling, Der Konzeptualismus des Aureoli; Lappe, Nicolaus v. Autrecourt.

2) In Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris, I p. 543 sq. u. Mandonnet, Siger de Brabant, 2. partie p. 175 sqq.

3) Wenn von den in der Sammlung Baeumker (Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters) erschienenen Monographien auffallend viele Probleme der Erkenntnis behandeln, so zeigt auch diese gewiß nicht zufällige Erscheinung, wie stark das Interesse der Hochscholastik für diese philosophische Disziplin war.

nung an die sinnliche Erfahrung durch eigene Kraft? John Peckham berichtet uns mit temperamentvollen Worten von der Heftigkeit, mit der der Kampf um diesen umstrittenen Lehrpunkt geführt wurde<sup>1)</sup>. In der Tat durchzieht die Frage nach dem Ursprung der übersinnlichen Erkenntnisse wie kaum irgend eine andere die gesamte Geschichte der Philosophie: von Platon und Aristoteles angefangen, kehrt sie in den verschiedensten, vielfach zeitgeschichtlich bedingten Formen auch in der Neuzeit unter der Benennung Rationalismus, Empirismus, Kritizismus wieder.

Im dreizehnten Jahrhundert nimmt die geschichtliche Entwicklung ungefähr folgenden Verlauf: die Vertreter des sog. Augustinismus aus dem Weltklerus, der älteren Franziskaner- und Dominikanerschule halten an der überlieferten Auffassung fest, wie sie sich im zwölften Jahrhundert etwa bei Anselm findet<sup>2)</sup>. In diese ursprüngliche Augustinische Fassung dringen mehr und mehr spezifisch Aristotelische Elemente ein. Ohne daß man sich des ganzen, unvereinbaren Gegensatzes bewußt wird, setzt man beide Gedankenreihen friedlich neben einander. Vertreter dieser Vermittlungsversuche ist z. B. Bonaventura<sup>3)</sup>. Eine eigentümliche Erscheinung dabei ist, daß man die Augustinische höhere Einstrahlung oder Gott als *Intellectus agens* bezeichnete, so vor allem in der älteren Franziskanerschule<sup>4)</sup>, die indes

1) C. T. Martin, *Registrum epistolarum Fr. J. Peckham*, 3 voll., London 1882—85, besonders im 3. Bd. S. 840 ff.; Ehrle, *Zeitschr. f. kath. Theologie*, Bd. 13 S. 172 ff.; v. Hertling, *Augustinus-Zitate*, S. 556 ff., 583 ff., 586 ff.; derselbe, *Wissenschaftl. Richtungen u. philos. Probleme im 13. Jahrh.*, München 1910, abgedruckt in v. Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Kempten und München 1914; *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*; de Wulf, *Etudes sur Henri de Gand*, p. 119 sqq.; Grabmann, *Die Erkenntnislehre des Kardinals Matth. v. Aquasparta*, S. 55—73; Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne*, S. 40 ff.

2) Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury*.

3) Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*; Ueberweg-Baumgartner, S. 443 ff.; in etwa ist auch Wilhelm von Auvergne ein solcher Vertreter, vgl. über ihn Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des W. v. A.*

4) Bekanntlich hat sich Renan dadurch irrtümlicher Weise ver-

mehr und mehr, wie vor allem die jüngsten Forschungen gezeigt haben, zum fortschrittlichen Scotus hindrängte.<sup>1)</sup>

Zum vollen Sieg führte die von der Erfahrung ausgehende Aristotelische Erkenntnislehre durch die Vermittlung Alberts d. Gr.<sup>2)</sup> bei Thomas v. Aquin. Nirgends vielleicht auf philosophischem Gebiet offenbart sich sein Talent zu systematisieren so glänzend und seine Bevorzugung des Stagiriten vor Augustinus so ausdrucksvoll als in seiner Erkenntnislehre. Mit der Aristotelischen Auffassung, wonach das geistige Erkennen durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen wird, verbindet er das Grundmotiv der Platonisch-augustinischen Ideenlehre<sup>3)</sup>, die letztlich zu den Gott immanenten vorbildlichen Gedanken hinführt und aus ihnen die geschöpfliche Wahrheit und Wirklichkeit ableitet. Diese geniale Synthese des Aquinaten siegte in der Folgezeit über den traditionellen Augustinismus, der nur mehr von einzelnen Denkern, wie Heinrich v. Gent, gehalten wurde.

Neben diesen beiden Grundrichtungen des Augustinismus und Aristotelismus in der Erkenntnislehre geht eine starke Unterströmung einher: es ist eine eigenartige Verbindung von Neuplatonismus und Empirismus.<sup>4)</sup> Beim ersten

---

leiten lassen, von einem Averroismus bei den Franziskanern zu sprechen; vgl. O. Keicher, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens“, in v. Hertling-Festschrift, S. 173 ff.; derselbe, Der Intellectus agens bei Roger Bacon, in Baeumker-Festschrift, S. 297 ff.; über Roger Bacon vgl. Ueberweg-Baumgartner, S. 567 f.

1) Vgl. die ausführliche Note im 3. Kap. S. 27.

2) Daß Albert wie in dem Ganzen seiner Philosophie so auch in der Erkenntnislehre keinen reinen Aristotelismus vertritt, sondern auch — und zwar unausgeglichen zu ihm — Platonische bzw. Neuplatonische Elemente herüber genommen hat, haben besonders die neueren Forschungen gezeigt: Schneider, Die Psychologie Albert des Gr.; Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato.

3) S. th., I q. 84—88; Baumgartner, Zum thomistischen Wahrheitsbegriff, in Baeumker-Festschrift; derselbe, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in v. Hertling-Festschrift; Mandonnet, in Dictionnaire de théol. cathol. unter Frères-Prêcheurs; Grabmann, Thomas v. Aquin, Kempten und München 4. Aufl. 1920; Jansen, Die wissenschaftl. Eigenart des Aquinaten, in Stimmen der Zeit, Bd. 98. (1920) S. 453 f.

4) Ueberweg-Baumgartner, § 43.

Anblick möchte die Verbindung von Emanation und höherer Einstrahlung mit mathematisch exaktem Denken und ausgeprägtem Sinn für die Erfahrung überraschen. Und doch findet sich ein verwandter Zug bereits bei Platon<sup>1)</sup> und später in der platonisierenden Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert<sup>2)</sup>, desgleichen bei den Arabern.

Als Eigentümlichkeit dieser neuen Platonischen Richtung ist zunächst die sog. Lichtmetaphysik<sup>3)</sup> anzusehen. Das Licht, das sich durch das ganze Universum, womöglich nach mathematisch bestimmbareren Gesetzen, ergießt, ist das erste, vornehmste, alles Leben bedingende Erzeugnis der göttlichen Tätigkeit. Von der größten Bedeutung ist es für das Zustandekommen der Erkenntnis. Weiterhin wird die stufenförmige Emanation der Einzelordnungen des Endlichen aus dem Unendlichen vertreten, wie sie den Arabern eigen war. Die höheren Stufen der Intelligenzen erleuchten die niederen, wie es u. a. Pseudo-Dionysius<sup>4)</sup> und der Liber de causis<sup>5)</sup> lehren. Der empirische Zug kommt vor allem in der Optik zum Ausdruck. Aus Alhazens Thesaurus Opticae<sup>6)</sup>, dessen Ausführungen in vieler Beziehung die Ergebnisse der modernen

1) Politeia, 522 sqq.

2) Ueberweg-Baumgartner, § 30; Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, S. 11 ff.

3) Sie findet sich u. a. bei Grosseteste (vgl. Baur, Die Philosophie des Robert Grosseteste; derselbe, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, in v. Hertling-Festschrift, S. 41—57), Bonaventura, Albert d. Gr. u. Witelo (Baeumker, Witelo, S. 394 ff.), auch bei Roger Bacon: Baeumker hat das Verdienst (besonders in Witelo, S. 357 ff.), dem geschichtlichen Ursprung und Verlauf dieser Lichtmetaphysik in eindringenden Untersuchungen nachgegangen zu sein, siehe auch Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter; Baur (a. a. O.) brachte vielfache Ergänzungen; Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik (Phil. Jahrbuch, Bd. XXIII (1910) S. 38—54); Gaul, Alberts des Großen Verhältnis zu Plato; Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr.

4) De coelesti hierarchia, cap. II § 2, 3; cap. VII § 3, 4; cap. VIII § 1 2; cap. X § 1, 2.

5) § 1, 3, 4, S. 163 ff.

6) Herausgeg. von Fr. Risner, Basileae 1572, zusammen mit Witelo: Item Vitellionis Turingopoloni libri X.

experimentellen Psychologie des Sehens vorweggenommen haben<sup>1)</sup>, haben vor allem Grosseteste<sup>2)</sup>, Pecham<sup>3)</sup>, Witelo<sup>4)</sup>, Roger Bacon<sup>5)</sup> und Dietrich von Freiberg<sup>6)</sup> geschöpft.

Neben der prinzipiell so bedeutsamen Untersuchung über den Ursprung der höheren Erkenntnis waren es noch manch andere Einzelfragen der Erkenntnislehre, die im Anschluß daran gestellt wurden und, ebenso wie jene, zu lebhaften Auseinandersetzungen führten. Vor allem gilt dies von der Erkenntnis der Einzelobjekte oder des Individuellen. Thomas v. Aquin und seine Schule lehrten folgerichtig zu den metaphysischen, logischen und psychologischen Anschauungen des Aristoteles<sup>7)</sup>, daß der abstrahierende Verstand zuerst einen Allgemeinbegriff, das Verbum mentis, bilde und erst nachträglich durch Hinwendung zum Sinnbild und in ihm das konkrete sinnfällige Einzelobjekt erkenne<sup>8)</sup>. Diese Theorie widersprach der Erkenntnislehre des bislang herrschenden Augustinismus und wurde darum von den zeitgenössischen Vertretern desselben, so namentlich von den Franziskanern, wie Wilhelm de la Mare<sup>9)</sup> und

1) Vgl. Bauer, Die Psychologie Alhazens; Fröbes, Aus der Vorgeschichte.

2) De lineis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore (ed. Baur, Die Philosophischen Werke des Grosseteste); vgl. Baur, Die Philosophie des Grosseteste.

3) Perspectiva communis, Mediolani — ohne Zeitangabe —, Venetiis 1504, 1593; über seine Psychologie vgl. Spettmann.

4) Bäumker, Witelo; Fröbes, Aus der Vorgeschichte.

5) De multiplicatione specierum u. Perspectiva (5. Teil des Opus maius).

6) De iride et radialibus impressionibus, De luce et eius origine; vgl. Krebs, Meister Dietrich; Würschmidt, Dietrich von Freiberg Über den Regenbogen.

7) Vgl. Metaph., VII. Buch; De anima, III. Buch 4 ff. Kap.; Geysler, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, z. B. S. 74 ff., 200., 235 ff., 278 ff.

8) S. th., I q. 84 a. 6, 7; q. 85 a. 1—3; q. 86 a. 1; De verit., q. X a. 4—6; speziell über das Verbum mentis vgl. S. contra Gent., I 53; II 74; De potentia, q. 9 a. 5; vgl. die beiden Artikel von Baumgartner; M. Gloßner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas, Paderborn 1887.

9) Correctorium, art. 2 f. 4; art. 10 f. 48.

Aquasparta<sup>1)</sup>, entweder bestritten oder doch fallen gelassen. Auch Scotus stimmt in diesem Punkt mit der älteren Franziskanerschule überein<sup>2)</sup>.

Weiterhin stand die Untersuchung, ob die menschliche Seele ihr Wesen und ihre Substanz unmittelbar erkenne, also gewissermaßen schaue, oder sie nur indirekt durch Vermittlung ihrer Akte erfasse, im Vordergrund der Geisteskämpfe. An der Lehre des hl. Augustin, der an vielen Stellen ein intuitives Erfassen der Seelensubstanz gelehrt hatte<sup>3)</sup>, hielten seine Anhänger getreu fest<sup>4)</sup> während die von der Erfahrung ausgehenden Aristoteliker, namentlich der hl. Tomas<sup>5)</sup>, behaupteten, daß der menschliche Verstand erst aus der Natur der Akte durch schlußfolgerndes Denken zur Erkenntnis der Einfachheit, Geistigkeit, Unsterblichkeit und der anderen Eigenschaften der Seelensubstanz fortschreiten könne.

1) Quaest. disp., q. 4; Grabmann, S. 85 ff.

2) De rerum principio, q. 13 a. 3 n. 28—33. Daß die Nominalisten, nach denen es nur Einzelnes gibt, die unmittelbare Erkenntnis des Individuellen hervorheben, ist klar; Durandus, Sent., II d. 3 q. 7, 12; Sent., I d. 3 q. 5, 28; Occam, Sent., I d. 3 q. 2 F.; Sent., Prol. q. 1 H. Z.; Quodlib., I q. 14; Aureolus, Sent., dist. XXXV pars 4 art. 1; Gregor v. Rimini, Sent., I d. 3 q. 3 a. 2; vgl. über ihn Würsdorfer, Erkennen und Wissen nach Gregor v. Rimini.

3) De Trin., VIII 4; IX 3, 6, 11, 12; XIV 6, 15; cfr. librum XI, XV; De lib. arb., II 10.

4) Anselmus, Monologium, cap. 33: die Stelle wird von Olivi zitiert; über Anselm siehe Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms, S. 30 f. Wilhelm v. Auvergne bei Werner, Die Psychologie des W. v. A., S. 265. Heinrich v. Gent, Quodl., IV 7; V 15, 26; VIII 13; über ihn de Wulf, Études sur Henri de Gand, p. 117 sq. Matth. v. Aquasparta, Quaest. disp., q. 5; über ihn Grabmann, S. 92 ff. Richard de Mediavilla, Sent., II. dist. 24 art. 3 quaest. 4; Quodlib., II q. 19; über ihn Minges, Skotistisches, S. 269 f. Roger Marston, II Quaest. 2, bei Daniels, Anselmzitate bei Roger von Marston, S. 47. Correct., art. 37 f. 23. Scotus, De rerum principio, q. 15, n. 26.

5) S. th., q. 87 a. 1, 2; De veritate, q. 10 a. 8, 9; vgl. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1 Bd. S. 168 ff.; Scotus, der weder ein so reiner Aristoteliker wie Thomas noch ein so entschiedener Anhänger Augustins wie die älteren Franziskaner ist, läßt die Frage ziemlich offen bezw. schwankt: De rerum principio, q. 15; Sent., I dist. 3 q. 8; Quodlib., 14.

Weitere psychologische Fragestellungen, wie die über die Sinnesakte, ob sie einfach oder ausgedehnt sind, ob das Gehirn oder das Herz das Zentralorgan der Empfindung ist, in welchem Verhältnis die inneren Sinne zu den äußeren stehen, welches ihre Zahl und reelle Verschiedenheit ist, mögen hier noch erwähnt werden, um damit das Bild von dem Entwicklungsverlauf der Erkenntnislehre des dreizehnten Jahrhunderts abzuschließen. Die nun folgenden Darlegungen werden zeigen, an welcher Stelle Olivis Ausführungen ihren Platz zu finden haben.

---

## 2. Kapitel.

---

### Die philosophische Eigenart Olivis.

Petrus Johannis Olivi, 1248 oder 1249 in Südfrankreich geboren und 1298 daselbst gestorben, war schon früher als der entschiedene Vorkämpfer der Armutsidee des hl. Franz v. Assissi vom *Usus pauper* und als der temperamentvolle Führer der Spiritualen des Franziskanerordens bekannt. Auch von der Verurteilung seiner eigenartigen Seelenlehre durch das Wiener Konzil (1312) wußte die Kirchengeschichte zu berichten<sup>1)</sup>. Daß er aber auch ein bedeutender spekulativer Kopf gewesen sei, war völlig in Vergessenheit geraten, wengleich Wadding-Sbaralea<sup>2)</sup> eine lange Liste philosophischer und theologischer Schriften aufzuzählen wußten. Allzu leicht ist diese Vergessenheit begreiflich, nachdem der Orden den lästigen, stürmischen Reformen jahrelang beargwöhnt und schließlich zur kirchlichen Verurteilung geführt hatte, nachdem seine Anhänger jahrzehntelang in härtester Weise behandelt und seine eigenen Schriften eingezogen, verboten oder gar verbrannt waren.

Erst der um die Erforschung der Frühgeschichte des Franziskanerordens hochverdiente P. Ehrle hat Olivi und seine Wissenschaft der ungerechten Vergessenheit entrissen<sup>3)</sup>. Er fand außer sieben Handschriften — zwei von ihnen hatte

---

1) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, 13. ed. Friburgi Br. 1921, n. 480 sq.; J. Hergenröther — J. P. Kirsch, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 5. Aufl., Freiburg Br. 1913, 2. Bd. S. 704; 1915, 3. Bd. S. 321.

2) Wadding-Sbaralea, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae 1806.

3) *Archiv*, III S. 409—553.



bereits Fidelis von Fanna entdeckt<sup>1)</sup> —, die philosophische Abhandlungen Olivis enthielten, vor allem im Codex Vaticanus Latinus 1116 die endgültige Redaktion der philosophischen Lebensarbeit Olivis. Schreiber dieses hat nachzuweisen versucht<sup>2)</sup>, daß er hier seine verschiedenen früheren Artikel nach Art eines Sentenzenkommentars in freier Bearbeitung letztlich zusammengestellt hat. Von den 118 Quästionen behandeln die ersten 31 allgemein metaphysische Fragen über Schöpfung, Unendliches, Essenz und Existenz, Individuation, Universalien, Personbegriff, Materie und Form, Aktivität, Bewegung, Keimkräfte. Es folgt in den Quästionen 32—48 die Engellehre. Die Fragen 49—89 sind psychologischen Untersuchungen gewidmet; hier finden sich die Olivi eigentümlichen Auffassungen über das Verhältnis von Leib und Seele und die Mehrheit der Formen; ferner wird hier das Wollen und Erkennen erörtert. Den Schluß von 90—118 füllen ethische Abhandlungen aus.

In einer zehnjährigen Beschäftigung mit dem Lehrinhalt des Vat. Lat. 1116 verdichteten sich mir die Einzelbeobachtungen und Einzeleindrücke zu folgendem abschließenden Bild der philosophischen Eigenart Olivis. Als seine Lehrer erwähnt er ein oder das andere mal Männer, die der Augustinischen Richtung angehörten<sup>3)</sup>; offenbar sind damit Vertreter der älteren Franziskanerschule gemeint, so nennt er ausdrücklich Alexander und Bonaventura. Sein eigentlicher Führer in der Spekulation ist darum auch Augustinus, mit dessen Schriften und Lehrmeinungen er wohl vertraut ist, den er immer und immer wieder zitiert, dessen Autorität ihm höher als die aller andern steht, von dem er freilich auch in mehreren wichtigen Stücken abweicht und dessen Erklärung der sinnlichen Erkenntnis er sogar scharf bekämpft.

Auch in den Schriften und den Ansichten des Aristoteles kennt er sich im allgemeinen gut aus, wenngleich er

1) Zigliara, *De mente Concilii Viennensis*, p. 107 sqq.

2) Die handschriftliche Überlieferung der spekulativen Schriften Olivis.

3) Vgl. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik*, S. 40.

dessen ursprüngliche Lehre häufig in der spezifisch neuplatonischen Färbung der Emanationstheorie wiedergibt. Überdies trübt eine gewisse einseitige Voreingenommenheit, verbunden mit einem heftigen, fast leidenschaftlichen Angehen gegen die neue, fortschrittliche Richtung vielfach seinen Blick für den vollen Aristotelischen Gedanken. Häufig genug stößt man dabei auf eine unerquickliche Konsequenzmacherei zu Ungunsten des Stagiriten. Beispielsweise stellt er in den Borghese-Kodizes die Aristotelische Abstraktionstheorie getreu dar, während deren Wiedergabe in Frage 74 des Vaticanus ungeschichtlich ist.

Eine scharfe Kampfesstellung im Sinn des Korrektoriums des W. de la Mare nimmt Olivi gegen Thomas v. Aquin ein, mit dessen Ansichten er wohl vertraut ist; so in der Lehre von der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, in verschiedenen Punkten der Engellehre, in der Begründung der Verstocktheit der Verdammten, in der Erklärung der menschlichen Freiheit, in der Erkenntnistheorie. Häufig spielt er auf verschiedene Zeitgenossen und zeitgenössische Richtungen an, ohne daß man stets die bestimmten Namen ermitteln könnte. Überhaupt verrät Olivi ein für seine Zeit umfassendes literargeschichtliches Wissen: so zitiert er häufig Anselm. Hugo v. St. Viktor und andere Frühscholastiker, die Araber und ihre neuplatonischen Theorien, vor allem Averroes, Avicenna und die *Perspectiva* Alhazens. Diese philosophische Belesenheit kommt vor allem in den breit angelegten geschichtlichen Überblicken zum Ausdruck, die häufig einen eigenen Teil der *Quästio* bilden.

In methodischer Hinsicht ist Olivi ein scharfer Dialektiker und geschulter Logiker. Das zeigt sich sofort in der ganzen Anlage und Durchführung der einzelnen Fragen. So ausführlich er auch ist, nie verliert er den Fragepunkt aus dem Auge. Durch übersichtliche Einteilungen wird der Überblick erleichtert. Vor allem offenbart sich seine begriffliche Schärfe in den eindringenden Lösungen der Schwierigkeiten. Die Tatsache allein, daß er wiederholt hervorhebt, gegen welche Regel der formalen Logik die Beweisführung des Gegners verstoße, weist auf eine sorgfältige philosophische

Schulung hin. Freilich ist seine Polemik häufig scharf und heftig und in den Ausdrücken geradezu maßlos, besonders wenn er auf die Aristoteliker und ihr Pochen auf die Autorität ihres Meisters zu sprechen kommt.

Olivis stärkste Seite ist seine spekulative Kraft, seine philosophische Tiefe. So verzerrt auch seine Informationslehre ist, rein formell betrachtet ist sie das Erzeugnis einer ungewöhnlich starken Denkfähigkeit. Die Ausführungen über das Unendliche und Kontinuum, über die Ewigkeit der Schöpfung, über die Keimkräfte, über die Willensfreiheit<sup>1)</sup> gemahnen an die erstklassigen Spekulationen der vornehmsten Metaphysiker. Freilich ist er der Gefahr, die stets mit einer ausgesprochenen Selbständigkeit und einem hervorragenden apriorischen Zug gegeben ist — man denke nur an Platon, Plotin, Scotus Eriugena, Spinoza, Kant —, häufig unterlegen; seine Aufstellungen sind oft weltfremd und unhaltbar, so beispielsweise, um ganz von seiner Informationslehre abzu- sehen, die Leugnung des Einflusses des Objektes auf das Zustandekommen des Erkennens und Wollens.

Mit dieser ausgesprochenen spekulativen oder apriorischen Betrachtungsweise verbindet sich ein für die damalige Zeit verhältnismäßig starker empirischer Zug<sup>2)</sup>. Dadurch erweist sich Olivis als getreues Mitglied der Franziskanerschule, die mehr als andere die Beobachtung pflegte; es sei nur an Bartholomäus Anglicus, Roger Bacon<sup>3)</sup> und John Pecham<sup>4)</sup> erinnert. Die Schätzung des positiven Wissens kommt in der bereits erwähnten philosophiegeschichtlichen Erudition zum Ausdruck. Vor allem verrät sich das Verständnis für die Erfahrung als die Grundlage der Spekulation in seiner modern anmutenden introspektiven Psychologie, welche ihm die Daten in die Hand gibt, aus denen

---

1) Vgl. Jansen, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschl. Freiheit.

2) Über die Stellung der mittelalt. Philosophie zum Positiven und zur Empirie vgl. Baeumker, Die christl. Philosophie des Mittelalters, S. 358 ff.; Ueberweg-Baumgartner, §§ 20, 21.

3) Die reiche Literatur über ihn siehe bei Ueberweg-Baumgartner zu § 43 V.

4) Über ihn Spettmann, Die Psychologie des Joh. Pecham.

er die Willensfreiheit ableitet<sup>1)</sup>; vielleicht bei keinem mittelalterlichen Denker findet sich ein solch reiches diesbezügliches Beobachtungsmaterial. Ebenso bedeutsam ist, daß Olivi im Gegensatz zu Albert d. Gr., Thomas, Roger Bacon und fast der gesamten Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts ein so unbefangenes Verständnis für den neuzeitlichen Bewegungsbegriff verrät, wie er sich bereits bei Philoponus (um 550 n. Chr.) findet und wie er dem christlichen Abendland in einer von Michael Scottus 1217 angefertigten Übersetzung der Planetentheorie des Astronomen Abû-Ishâk al Bitrûshi übermittelt wurde<sup>2)</sup>. Olivi ist somit bis jetzt der erste scholastische Denker, der die Bewegung im Gegensatz zu den hergebrachten Aristotelischen Anschauungen im Sinn des heutigen Trägheits- und Kraftbegriffs erklärte. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß seine Erkenntnislehre von derselben verständnisvollen Kenntnis der Einzeltatsachen getragen ist; reichliches Beobachtungsmaterial hat er besonders der mathematischen Optik Alhazens entnommen.

In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß sich bei Olivi kaum neuplatonische Elemente finden, wie dies bei vielen Denkern des dreizehnten Jahrhunderts<sup>3)</sup> und namentlich bei den empirisch gerichteten, z. B. bei Albert d. Gr., Petrus Peregrinus de Maricourt, Roger Bacon, Witelo, Wilhelm von Moerbeke und Dietrich von Freiberg der Fall ist<sup>4)</sup>. Abgesehen davon, daß Olivi häufig und scharf die „Sarazenen“ bekämpft, wenngleich er sich anderswo auf Avicenna und Averroes beruft, erhellt seine Stellung zum Neuplatonismus

1) Jansen, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit.

2) Jansen, Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffs. Über die Stellungnahme der Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts zur Bewegungslehre vgl. das bahnbrechende Werk von Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 voll. Paris 1906—1913.

3) Vgl. Baeumker, Witelo; derselbe, *Der Platonismus im Mittelalter*; derselbe, *Die Stellung des Alfred v. Sareshel*, S. 49 ff.; Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Gr.*, 2. Teil.

4) Ueberweg-Baumgartner, S. 551 ff.

nicht bloß aus dem Fehlen diesbezüglicher Gedankenmotive — von Emanation und Lichtmetaphysik findet sich keine Spur <sup>1)</sup> —, sondern besonders auch positiv aus seiner Engellehre. Gerade in den Ausführungen über dieses Lehrstück der Offenbarung, wo die Scholastiker willkommene Gelegenheit hatten, sich nach dem Vorbild der Neuplatoniker <sup>2)</sup> in langen Spekulationen über die Natur, Erkenntnisweise und Beziehungen der „Intelligenzen“ zu ergehen, verrät er eine ausgesprochene Gegnerschaft gegen den Neuplatonismus. Im Anfang der Frage 33: *an in quolibet angelo sit tota sua species secundum totum ambitum suum* bringt er einen Zentralgedanken der Intelligenzlehre. Dionysius sage im 9. Kapitel *De hierarchia angelica* — Olivi schätzt natürlich seine Autorität hoch, zitiert ihn oft, hat aber keine Ahnung von seiner wahren Herkunft —, *quod superiores ordines abundanter habent minorum sacras proprietates, inferiores vero maiorum superpositas universitates non habent, particulariter in eis primo apparentibus illuminationibus per primas eis proportionaliter distributis*, worauf andere Stellen folgen mit der Schlußbemerkung: *in omnibus his videtur Dionysius expresse dicere, quod scientia et cetera dona, quae sunt in inferioribus angelis, habeant quandam universalitatem respectu scientiae et aliorum donorum, quae sunt in inferioribus*. Diese Objektion wird ausführlich widerlegt, die Engel ein und derselben Ordnung sind nicht spezifisch, sondern bloß numerisch verschieden, *licet quidam sequentes paganos philosophos et saracenos* das Gegenteil gelehrt hätten. In der folgenden Frage wird die andere These der Neuplatoniker bestritten, daß die Engel *Species universales* hätten. In der 36. Frage werden die *Ideae innatae* geleugnet, nachdem bereits in der ersten Frage über die Engel (q. 32) die Behauptung aufgestellt war, daß die Intelligenzen *circum-*

1) Vgl. die im 1. Kap. S. 6 Anm. 3—5 angeführte Literatur.

2) Vgl. Pseudo-Dionysius, *De coelesti hierarchia*, auch seine anderen Schriften, z. B. *De divinis nominibus*; *Liber de causis*; Proclus, *Στοιχείωσις θεολογική*; Der Traktat *De intelligentiis* (ed. Baeumker in Witelo, ebendort die Untersuchungen über den Verfasser und die philosophiegeschichtliche Stellung des Traktates).

scriptive in loco seien und nachdem vorher in der 9. Frage mit besonderer Hervorhebung der *Creaturae spirituales* gelehrt wurde, daß jedes geschöpfliche Sein, auch das *Aevum*, nach einander in der Zeit verlaufe. Das alles sind bestimmte Absagen an den Neuplatonismus; so allseitig war nicht einmal die Absage des Thomas v. Aquin gewesen<sup>1)</sup>. Andererseits sind in die Erkenntnislehre Olivis, wie wir sehen werden, einige neuplatonische Gedankenmotive aufgenommen und in ihr weiter geführt worden.

Verwandt mit dem empirischen Zug Olivis ist seine kritische Einstellung<sup>2)</sup>. Freilich dürfen wir auch hier nicht den modernen Maßstab anlegen, sondern müssen ihn im Rahmen seiner Zeit betrachten, deren Sinn weniger auf Kritik, mag es nun historische, literarische oder philosophische sein, als auf Metaphysik gerichtet war<sup>3)</sup>. Und da reiht sich Olivi, mit seiner Selbständigkeit und seiner Unbefangenheit der wissenschaftlichen Autorität gegenüber, würdig seinen Ordensgenossen Roger Bacon und Duns Scotus an.

Mit berechtigtem Spott geißelt er die übertriebene Verehrung und blinde Gefolgschaft, die man mancherorts Aristoteles zollte. Wiederholt äußert er Grundsätze im Sinn der heutigen, hochentwickelten Kritik, so in bezug auf den Stagiriten: wenn dieser und seine Anhänger eine Behauptung aufstellten, sollten sie ihre Gründe darlegen, dann wolle er sie unparteiisch prüfen; so lange das nicht geschehe oder wenn diese nicht beweiskräftig seien, behalte er seine gut begründete Meinung. Fast noch deutlicher spricht für seine Selbständigkeit, wenn er sogar von seinem hochgeschätzten philosophischen Führer Augustin wiederholt und in grundlegenden Fragen abzuweichen oder gar ihn direkt zu widerlegen wagt. So verläßt er die Augustinische Erklärung der

1) Vgl. Baeumker, *Witelo*, besonders das lehrreiche Sachregister, z. B. das Stichwort „Intelligenz“.

2) Jansen, *Petrus Joh. Olivi*. Ein lange verschollener Denker, S. 113 ff.

3) Vgl. Baeumker, *Die christl. Philosophie des Mittelalters*, S. 535 f.; Jansen, *Scholastische und moderne Philosophie (Stimmen der Zeit)*, 100. Bd. (1921) S. 253 ff.).

Rationes seminales, vor allem seine Erklärung vom Ursprung der höheren Erkenntnis.

„Weiterhin verrät Olivi in der endgültigen Stellungnahme zu den Fragen selbst so viel vorsichtiges Abwägen, kluges Überlegen und kritisches Vorgehen, daß er hierin bei aller sonstigen Verschiedenheit ein Vorläufer von Duns Scotus zu sein scheint. Schon das Anhäufen von Einwänden — wiederholt sind es zwanzig bis dreißig — liegt in dieser Richtung. In vielen Fragen erklärt er zurückhaltend, zu einer Entscheidung wegen der Dunkelheit des Gegenstandes nicht gelangen zu können. Anderswo sagt er bescheiden, er überlasse die Entscheidung besseren Köpfen. Auf nicht gewöhnliche Urteilskraft weist die Umsicht hin, mit der er seine eigene Ansicht häufig nur als wahrscheinlich oder wahrscheinlicher hinstellt, ohne dadurch der entgegengesetzten etwas von ihrer Beweiskraft nehmen zu wollen. Eingehend prüft er auch die Tragfähigkeit der Gründe. So nimmt er wiederholt einen nach dem anderen vor, um sie alle bis auf einen als haltlos zurückzuweisen. Dabei fehlt es ihm gewiß nicht an der Kraft, schlußfähig zu werden, wie anderswo aus seiner bestimmten Art erhellt. Diese weise Mäßigung und besonnene Zurückhaltung kann aber bei einem so lebhaften, ja heftigen Temperament nur der Ausfluß überlegener Verstandesgröße sein“. <sup>1)</sup>

Diese Zurückhaltung — ohne diesen charakteristischen Zug wäre das Gesamtbild der wissenschaftlichen Eigenart Olivis unvollständig — ist freilich häufig genug ein wenig Diplomatie <sup>2)</sup>, die psychologisch aus dem Widerstand seitens

1) Jansen, Petrus Joh. Olivi, S. 114 ff.

2) Daß Olivi sich nicht bloß in der Spekulation, sondern auch in der Praxis den Umständen geschmeidig anzupassen wußte, zeigt seine Stellungnahme zur Abdankung Coelestins V. Während seine folgerichtig handelnden Anhänger sich gegen ihre Gültigkeit erklärten, sprach er sich für sie und damit für die Rechtmäßigkeit Bonifaz VIII. aus; dadurch entging er noch im rechten Augenblick neuen Anfeindungen. Vgl. darüber die interessanten Veröffentlichungen von Liv. Oligier O. F. M., Petri Joh. Olivi De renuntiatione Papae Coelestini V. Quaestio et Epistola (Archivium Francisc., Quaracchi, vol. XI (1918) fasc. III—IV); vgl. auch K. Balthasar, Geschichte des

der Ordensleitung leicht erklärlich ist, teilweise indes bloß der Ausdruck der uns so merkwürdig anmutenden mittelalterlichen Scheu ist, trotz der eigenen inneren Überzeugung mit der entgegenstehenden hergebrachten Autorität offen zu brechen. Wiederholt kann man nämlich die Beobachtung machen, daß Olivi an der Stelle, wo er ex professo ein Problem erörtert, keine endgültige Entscheidung gibt, dagegen kurz darauf bei Behandlung einer ganz andern Frage eindeutig seine Stellungnahme ausspricht. So verbirgt er in Frage 58 seine eigene Ansicht über verschiedene Punkte der Erkenntnislehre hinter anderen Vertretern derselben, während er in den Fragen 72 bis 74 mit seiner Meinung, die die gleiche geblieben ist, offen herausrückt. Noch offensichtlicher ist die diplomatisch gehaltene Taktik in den Borghese-Handschriften an der Stelle, wo er die Augustinische Illuminationstheorie zu behandeln hat. Nachdem er erklärt hat, er wolle sie verteidigen, *quia est magistrorum non minus solemnum nec minus catholicorum*, macht er so viele Klauseln und Einwände, daß er sie tatsächlich illusorisch macht, ja er verteidigt sogar uneingeschränkt die mit ihr ganz unvereinbare Aristotelische Abstraktionstheorie, um letztlich ganz diplomatisch zu erklären: *ista, d. h. die gegen den Augustinismus erhobenen Schwierigkeiten, quia plene exponere nescio, idcirco solum tamquam cavenda propono, quia licet praedicta propositio in se sit solemnis et sana, istis tamen non diligenter observatis posset esse valde periculosa; et ideo praedictam positionem secundum se teneo, quia virorum valde solemnum est, praedictorum tamen expositionem eorum sapientiae derelinquo*. Daß es tatsächlich nur noch die sorgenvolle Angst vor der Autorität ist, weshalb er die Augustinische Ansicht hält, ist zu offenkundig, als daß man darüber noch ein Wort zu verlieren hätte.

Ähnlich ist die Taktik Olivis in der damals und später

---

Armutsstreites im Franziskanerorden, Münster W. 1911, S. 190. Bereits P. Ehrle hat wiederholt diese Gewandtheit und Beweglichkeit im Charakter Olivis durchblicken lassen. (Olivis Leben und Schriften, Archiv, III S. 409 ff.).



so viel umstrittenen Frage nach dem Prinzip der Individuation<sup>1)</sup>. Am Schluß der 12. Quaestio, wo er diesen Gegenstand mit gewohnter Ausführlichkeit behandelt und wo er die gegnerischen Ansichten einander gegenüberstellt, erklärt er: *quidquid autem de istis opinionibus verius sit, sapientiorum iudicio derelinquo; si tamen haberem aliquam tenere, secundam* — die Aristotelisch-thomistische, welche einen realen Unterschied annimmt — *tenerem, quia solemnior et communior est, licet nullam scirem sustinere ad plenum*. Und doch hatte er unmittelbar vorher in der Lösung der vierten Objektion gesagt: *multi concedunt et, prout credo, recte et catholice, quod forma habet per se suam individuationem, ita quod nullo modo habet eam aut contrahit ex materia*. Dieselbe Ansicht nimmt er in der Lösung der dritten Objektion der unmittelbar folgenden 13. Frage in Schutz. In den in Venedig 1509 gedruckten Quodlibeta Olivis heißt es sodann f. 52 r a — zweite Zählung — *ad undecimum: quaelibet creatura est suum esse, quia in creatura non differt essentia ab esse*. Trotzdem läßt die Quaestio 8 des Vaticanus, die ex professo diese berühmte Kontroverse behandelt, die Frage offen.

Daß Olivi überhaupt ungern bei Behandlung von heiklen Fragen mit seiner Meinung herausrückt, geht auch aus der bezeichnenden Wendung am Schluß der 15. Frage: *an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam, in qua et per quam subsistunt*, hervor. Nachdem er vorher gesagt hatte: *quae istarum opinionum sit verior, sapientium iudicio derelinquo*, rückt er am Schluß mit seiner persönlichen Ansicht heraus, aber gewissermaßen unter Protest: *quoniam quidam aliquando importune quaerunt*.

„Selbst Beispiele literarischer Kritik, feinen Verständnisses für sprachliche Zusammenhänge und neuzeitlicher Bewertung der Quellen finden sich nicht selten. So betont

1) Correctorium, art. 8 f. 8; art. 29, 30 f. 17; art. 2 ff. 46. Unter den von Bischof Stephan Tempier am 7. März 1277 verurteilten 219 Thesen ist auch die genannte Aristotelische Lehre getroffen, prop. 41—43, 100, 101, 115, 116 (bei Mandonnet, Siger de Brabant, t. 2 p. 179 sqq.; Denifle-Chatelain, Chart. Univ., Paris, I p. 543 sq.).

er bei Erklärung Aristotelischer Stellen die Notwendigkeit und den Wert guter Übersetzungen. Zum Verständnis von Averroeszitaten macht er den Zusammenhang geltend, weist die erhobenen Schwierigkeiten mit dem Hinweis zurück, der Text des Kommentators sei verdorben.“<sup>1)</sup>

So ergibt sich denn als Gesamtcharakteristik des Denkers Olivi, daß er, bei all seinem konservativen Augustinismus und seinem Anschluß an Aristoteles in manchen Einzelfragen, ein durchaus eigenartiger und selbständiger Denker ist, den man ebenso wenig wie etwa Roger Bacon einfachhin einer Schule einreihen kann.<sup>2)</sup> Abgesehen von der ihm eigentümlichen Lehre von der Information des Menschen, kommt diese scharf umrissene Individualität in seiner Auffassung von dem Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz, in der Erklärung und Betonung der absoluten Aktivität der Willensfreiheit, in der Formulierung des Materien- und Formbegriffs, in der Theorie der Bewegung und in manch andern, weniger bedeutsamen Einzelheiten zum sprechenden Ausdruck. Nach der formell-methodischen Seite spricht sich diese seine Eigenart in der fast beispiellosen Ausführlichkeit, in der Stellungnahme zur wissenschaftlichen Autorität und in der kritischen Abwägung manch herkömmlicher Beweise aus.

All diese wissenschaftlichen Charakterzüge werden wir in seiner Erkenntnislehre scharf ausgeprägt wiederfinden, die sich somit harmonisch in das Ganze seines Lehrgebäudes einfügt.

1) Jansen, Petrus Joh. Olivi, S. 115.

2) Die Eigenart Olivis und sein vielfaches Verlassen der Traditionen seiner Schule tritt besonders deutlich hervor, wenn man ihn mit seinen Zeitgenossen und Ordensbrüdern vergleicht; außer Aquasparta vergleiche man etwa J. Pecham, *Quaestiones tractantes de anima*, ed. Spettmann: derselbe, *Die Psychologie des Joh. Pecham*.

### 3. Kapitel.

---

#### Die literarische Überlieferung seiner Erkenntnislehre.

Um dem Leser von vornherein einen klaren Überblick über das Ganze der so eigenartigen Erkenntnislehre Olivis zu ermöglichen, machen wir in vorliegendem einige Angaben über ihre literarische Überlieferung.

Ihre zusammenfassende Darstellung findet sie in dem größeren Abschnitt des Vaticanus, der den Titel führt: *de actibus et habitibus potentiarum animae* und da wiederum vor allem in den drei ersten Fragen 72—74. Quaestio 72 lautet: *an corpora possint agere in spiritum et in eius potentias apprehensivas et appetitivas*. Nach den üblichen Objectionen werden drei Vorfragen behandelt: *de vario modo agendi et patiendi, obiectum est causa terminativa actus cognitivi, materia aliquando non potest subiacere actioni aliquorum agentium*; während die beiden ersteren bedeutungsvoll sind, ist die letztere ziemlich belanglos. Im darauf folgenden geschichtlichen Überblick werden die Aristotelische Abstraktionstheorie, sodann die Ansicht, wonach Körperliches unmittelbar auf Geistiges wirken kann und die ihr entgegenstehende Augustinische Lehre dargelegt. Es folgt die Aufzählung und Durchführung der vier Punkte: *corpus ex se et per se non potest aliquid directe in spiritum; neque hoc potest per irradiationem factam ab anima; per viam naturalis colligantiae potest aliquid fieri a corpore in animam; obiectum, in quantum terminat aspectum animae, cooperatur productioni actuum et ex hoc actus habent speciem ab obiectis*<sup>1)</sup>. Im dritten Punkt und in der ersten Vor-

---

1) Vgl. hierzu Kap. 6.

frage wird *ex officio* der neue, grundlegende Begriff der *Colligantia* behandelt.

Es folgt Frage 73: *an virtus cognitiva secundum suam essentiam exterius non emissa possit ab extrinseco et distante medio vel obiecto absque eorum influxu mutari*. Nach kurzer Erwähnung der Aristotelischen Spezies und der Platonischen Emission wird ausführlich über die sonderbare Augustinische Erklärung der Sinneserkenntnis, daß nämlich die Sehkraft bzw. die Seele physisch bis zum projizierten äußeren Gegenstand wandere, berichtet. Nach Widerlegung der Emissionstheorie in der Platonischen und Augustinischen Form führt der Verfasser in Anknüpfung an Augustinische Gedankenmotive in zwei Hauptteilen seine eigenartige, neue These durch, daß die Erkenntnisfähigkeit *per virtualement aspectum in longinquum attingit, ubi realiter non est*, daß sie also durch eine intentionale Ausstrahlung das Objekt ohne dessen physischen Einfluß geistig berührt. Danach ist das Subjekt die adäquate Wirkursache des Erkennens und das intentionale Berühren kommt einer tatsächlichen Fernwirkung gleich.

In Frage 74: *an principium effectivum actus cognitivi sit species representativa obiecti aut habitus aut potentia vel utrumque simul* wird zunächst ausführlich die Aristotelische Abstraktionslehre, freilich in vielfacher Entstellung, darauf die Augustinische Ansicht von der höheren Erkenntnis dargelegt, ohne daß indes die göttliche Einstrahlung und das Schauen in den *Rationes aeternae* berührt würde; es schließt sich ein Referat über Augustins Theorie der sinnlichen Wahrnehmung an. Nach dieser geschichtlichen Einleitung entwickelt der Verfasser in sieben Hauptpunkten, die teilweise dieselben Ausführungen mehrmals bringen, seine Auffassung. Die Grundgedanken derselben sind folgende: die völlige Aktivität der Erkenntniskräfte und ihre kausale Unabhängigkeit vom Objekt, wie das bereits in den vorausgehenden Fragen, besonders in Frage 73, betont wurde; die Ablehnung der Spezies als einer dem eigentlichen Erkenntnisakt vorausgehenden psychischen Entität (*Species impressa*), die den Erkenntnisvorgang einzuleiten hätte;

bei Abwesenheit des Gegenstandes vertritt diesen die *Species memorialis* im Sinn Augustins, im Zusammenhang hiermit wird das Vorhandensein eines geistigen Gedächtnisses verteidigt; die Natur des *Habitus* und seine Notwendigkeit für das Zustandekommen bestimmter Akte wird dargelegt. Bedeutsam sind die in all diese Ausführungen eingestreuten erkenntnistheoretischen Bemerkungen über das Wesen des Erkennens als eines intentionalen, abbildhaften Darstellens eines äußeren Sachverhaltes, die lebhaft an moderne Ausführungen, etwa bei Husserl und Geyser<sup>1)</sup>, erinnern. Die ganze Theorie Olivis ist ein selbständiges Weiterführen Augustinischer Gedankenmotive.

Diese drei grundlegenden Fragen, die in ihrer ersten Fassung als eine Trilogie bezeichnet werden, sind später der endgiltigen Redaktion des *Vaticanus* einverleibt worden. Sie selbst aber sind eine Überarbeitung des letzten Teiles der Frage 58: *an liberum arbitrium seu voluntas libera sit potentia passiva vel activa* und berufen sich ausdrücklich darauf, während umgekehrt der *Index* — zu Frage 58 — im Anfang des *Vaticanus* auf jene hinweist. *Quaestio 58* vertritt in scharfem Gegensatz zu Thomas und im Geist des Scotus die volle Aktivität des freien Willens<sup>2)</sup>. Da die dagegen eingangs erhobenen Schwierigkeiten zum Teil aus der Analogie des Wollens mit dem Erkennen hergenommen sind, wird in der Lösung derselben ausführlich auf die Natur der Erkenntnis eingegangen. So wird in der Beantwortung des dreizehnten Einwandes die Frage verneint: *an corpora sensibilia possint per se generare species simplices et intellectuales in potentia nostrae mentis et iterum an hoc possint per irradiationem intellectus agentis*; es ist dieselbe Untersuchung wie im ersten und zweiten Teil der Frage 72, nur daß die Beweismomente zum Teil andere sind, so wird u. a. gezeigt, daß die *Irradiatio* des Verstandes nicht in einer *Excitatio* desselben bestehen könne. *Item in responsione ad quartum decimum tangitur quaestio, an omnes potentiae apprehensivae sint passivae*, was natürlich, ähn-

1) Vgl. hierzu den Anfang von Kap. 5.

2) Jansen, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit.

lich wie in Frage 72—74, energisch verneint wird. Et ad huius evidentiam pertractantur septem: primo, quod actus potentiaram non sunt immediate ab obiectis, fehlt in Frage 72—74; secundo, quod non sunt a solis speciebu, wird in q. 74 gestreift; tertio, quod non sunt partim ab eis et partim a potentiis, deckt sich mit Frage 74; quarto, quod ipsi actus sunt species seu similitudines obiectorum, die hier berührten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte werden weit schärfer und bestimmter in Frage 72 und 74 gefaßt; quinto, quod anima non potest in se generare species, quae sint principia effectiva suorum actuum, kehrt in Frage 74 wieder; sexto, quod potentiae non possunt excitari ab obiectis ad generandum huiusmodi species aut ad producendum suos actus, deckt sich teilweise mit Frage 74, ist aber an Gesichtspunkten reicher; septimo, quod potentiae sunt sufficientes ad efficiendum suos actus absque coefficientia facta ab obiectis vel speciebus, fällt mit dem sechsten Punkt der Frage 74 und mit dem Grundgedanken der Frage 72 zusammen. Item in responsione ad duodecimam supprobationem quarti decimi argumenti d. h. der vierzehnten Objection tangitur quaestio, an species imaginariae sint incorporeales et simplices, die im Anschluß an Augustin entschieden bejaht wird; in responsione ad tertiam decimam tangitur quadruplex causa, quare potentiae sensitivae, quamvis sint activae suorum actuum, indigéant organo. in erster Linie werden metaphysisch-psychologische und erst in zweiter erkenntnis-psychologische Fragen behandelt.

Formell besteht insofern ein tiefgehender Unterschied zwischen den Fragen 58 und 72—74, als Olivi die hier vorgelegene Lehre als seine persönliche Ansicht verteidigt, dort aber ganz hinter andere Gewährsmänner zurücktritt; ein Verfahren, das sich, wie gesagt, oft wiederholt. Offenbar hielt er es damals noch nicht für zweckmäßig, mit seiner eigenen Überzeugung hervorzutreten — einerlei, aus welchen Gründen —; tatsächlich hatte er sich, wie deutlich zwischen den Zeilen zu lesen ist, eine solche schon gebildet.

Von den weiteren für die Erkenntnislehre in betracht kommenden Fragen des Vaticanus ist Quaestio 75: an quando

Deus videtur ab intellectu creato, divina essentia teneat locum speciei repraesentantis Deum, rein theologischer Natur und zeigt in ihrer bestimmten Verneinung den gewohnten Gegensatz zu Thomas<sup>1)</sup> und seiner Schule, im Sinn des Correctoriums des Wilhelm de la Mare<sup>2)</sup>. Noch lebhafter führt die folgende Untersuchung in die damaligen Kämpfe um philosophische Probleme ein, schon der Titel spiegelt sie wieder: *ex praedictis facile est videre, quod a multis laboriose quaeritur et a quibusdam erronee pertractatur, quomodo scilicet anima sciat se ipsam, an scilicet per speciem seu per essentiam et an per immediatam reflexionem sui aspectus super se aut primo dirigendo aspectum ad phantasmata.* Im Sinne des Augustinismus, wie ihn vor allem die ältere Franziskanerschule vertrat, nimmt Olivi ein unmittelbares oder intuitives Erfassen der Seelensubstanz an, die vollkommene Erkenntnis derselben knüpft dann syllogistisch fortschreitend an das Ergebnis dieses ersten Schauens an. Frage 78: *an unico simplici actu sciantur plures termini eiusdem propositionis aut plura extrema eiusdem correlationis aut plures partes eiusdem totius*<sup>3)</sup>, wird dahin entschieden, daß die verschiedenen Glieder insofern zugleich erkannt werden, als sie eine Einheit bilden.

Auffälligerweise wird der Augustinische Erkenntnisapriorismus vom Schauen der Wahrheit im höheren Licht nirgends im Vaticanus eingehend behandelt und nur gelegentlich gestreift, so in Frage 38. Um so ausführlicher wird diese im dreizehnten Jahrhundert so viel umstrittene Frage in den beiden Borghese-Handschriften 358 (f 56<sup>r</sup>—62<sup>v</sup>) und 322 (f 179<sup>v</sup>—183<sup>v</sup>) erörtert<sup>4)</sup>.

Da zwischen der Erkenntnislehre, wie sie in den Borghese-Handschriften und im Vaticanus dargelegt wird, einige sach-

1) *De verit.*, q. 10 a. 11; *Sent.*, IV. dist. 49 quaest. 2 a. 7; *S. th.*, I q. 12 a. 2; *S. th.*, 2 II q. 175 a. 3.

2) Fol. 3. art. 1.

3) Vgl. Thomas, *S. th.*, 1 q. 85 a. 4. Dieselbe Fragestellung kehrt bei den damaligen Scholastikern häufig wieder.

4) Einen Teil der ersten Frage des Codex 358 haben bereits die Franziskaner am Schluß der *Anecdota* p. 245—248 abgedruckt.

liche Verschiedenheiten vorhanden sind, muß zuerst ihre Herkunft von Olivi in Sicherheit gestellt werden, ehe man aus ihnen schöpfen kann. Freilich haben Fidelis a Fanna<sup>1)</sup>, die Herausgeber der *Anecdota*<sup>2)</sup> und Franz Ehrle<sup>3)</sup>, gewiß hervorragende Kenner der mittelalterlich-scholastischen Handschriften, ihren Inhalt im großen ganzen unbedenklich Olivi zuerkannt. Was zunächst Codex 358 betrifft, so enthält er bloß Fragen von Olivi, ist also kein Sammelband. Außerdem bemerkt zweimal eine Randnote: *istud volumen de doctrina fratris Petri Johannis productum est coram Reverendo Patre Domino Petro de Reblaio*; auch sonst wird am Rand der Name Olivis ausdrücklich genannt oder unzweideutig auf seine Lehre hingewiesen. Mit Ausnahme des Traktates über die Armut und einer einzigen Frage (f 154), die beide sachlich nicht in den Zusammenhang des Vaticanus gehören, finden sich alle Partien des Borghese-Kodex dort wieder. Also, dürfen wir schließen, wird auch die f 56 sqq. behandelte Erkenntnislehre Olivi zum Urheber haben. Die Handschrift 322 enthält freilich auch Untersuchungen, die von andern Verfassern herrühren, indes wird dann eigens bemerkt: *quaestio, quae non est Fratris Johannis*.

Zu diesen äußeren Kriterien gesellen sich so viele innere, daß beide zusammengenommen keinen vernünftigen Zweifel an der Verfasserschaft Olivis übrig lassen. Trotz der inhaltlichen Verschiedenheiten, die vor allem darin bestehen, daß an Stelle der aus dem Phantasma abstrahierten Species der Borghese-Handschriften im Vaticanus die *Colligantia potentiarum* als Vermittlung vom niedern zum höhern Erkenntnisvermögen tritt, sind der sachlichen Berührungspunkte doch weit mehr. Zunächst wird stets die Augustinische Illuminationstheorie abgelehnt, was bei der Bedeutung und Aktualität derselben im dreizehnten Jahrhundert sehr auffällig

---

1) Zigliara, *De mente Concilii Viennensis*, p. 106 sqq., Zigliara benützte Auszüge aus Borghese-Handschriften, die ihm der gelehrte P. Fidelis a Fanna übermittlelt hatte, besonders aus dem Codex, der jetzt der Vatik. Bibliothek einverleibt die Signatur 358 trägt.

2) p. 245.

3) Archiv, III S. 473.



ist, zumal Olivi in der Grundrichtung seines Philosophierens Anhänger der konservativen Richtung ist<sup>1)</sup>. Umgekehrt

1) Vgl. damit z. B. Aquasparta, mit dessen Lehre diejenige Olivis sonst so viele Berührungspunkte hat, wie ja auch beide der älteren Franziskanerschule angehören und überdies fast zu gleicher Zeit lebten (vgl. Grabmann, Aquasparta; Ehrle, Das Studium der Handschriften, S. 40). Die zweite Frage bereits über den Grund der Erkenntnis (p. 241—269) entscheidet sich ganz in Übereinstimmung mit Bonaventura (*De scientia Christi; Utrum quidquid cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis; Itinerarium mentis, cap. 2 n. 46; J. Eberle, Die Ideenlehre Bs., Freiburg Br. 1911*) für die Erkenntnis von oben in den Rationes ideales, wengleich zu diesem höheren Weg der von unten oder von der Erfahrung hinzukommen muß. — Ähnlich hält Roger Marston an der Illuminationslehre fest (*Anecdota, p. 197 sqq.*), verbindet damit aber Erfahrungselemente der Aristotelischen Abstraktionstheorie (A. Daniels, Anselmzitate, S. 43 f.). — Von geschichtlicher Bedeutung ist, daß sich Olivi in dem Verlassen der Augustinischen Erkenntnislehre und in dem Ausgehen von der Erfahrung Richard v. Middletown verwandt zeigt: *in lumine naturali possum intelligere aliquid verum creatum, cum ipsum lumen naturale sit intellectui nostro a Deo impressum . . . possumus dicere, quod naturaliter possumus intelligere aliquid verum creatum in aeterna veritate sicut in ratione cognoscendi mediante lumine naturali nobis impressa ab ipsa; sicut dicimus oculum corporalem videre aliquid in sole, quia videt in lumine solis, hoc est, in lumine corporali causato a sole* (*Anecdota, p. 235*). Vgl. Minges, Skotistisches bei Richard von Mediavilla, S. 75 ff., dort auch verschiedene Belegstellen. — Auch Wilhelm von Ware, englischer Franziskaner, den P. Ehrle (*Theol. Zeitschrift, 17. Bd. S. 41; Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters, München 1919, S. 21 f.*) als Vorläufer des Scotus bezeichnet, vielleicht gestützt auf die handschriftliche Überlieferung des 14. Jahrhunderts, die August Daniels (*Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen, in Baeumker-Festschrift, Münster W. 1913, S. 309*) aus dem Codex 1424 der Wiener Hofbibliothek fol. 169 V bringt, weicht stark von der Lehre der älteren Franziskanerschule ab: *unde concedendum est, quod anima potest videre aliqua, immo omnia naturaliter cognoscibilia mediante lumine naturali sine aliquo lumine supernaturali, supposita divina influentia generali* (bei Daniels, p. 316); ähnlich pp. 314—315. Das deckt sich ganz mit der Ansicht Olivis. — Wie die neuere Forschung gezeigt hat, nähern sich die jüngeren Vertreter der älteren Franziskanerschule in verschiedenen Punkten stark dem fortschrittlichen Aristotelismus des Duns Scotus, der bekanntlich an die Stelle der Augustinischen Einstrahlung die Aristotelische Abstraktion setzt (*Sent. (Opus Oxoniense), I d. 3, q. 4*). Zu diesen fort-

scheint der Kernpunkt der Aristotelischen Theorie, wonach das höhere Erkennen aus der Erfahrung abgeleitet wird, auch im Vaticanus beibehalten zu sein. Ja noch mehr: auch hier finden sich Stellen, wonach der Verstand die höhere Erkenntnis durch Abstraktion aus der Erfahrung gewinnt, was gewiß ein gewichtiges Zeichen für die Identität des Verfassers beider Handschriften ist<sup>1)</sup>.

Dazu kommen ebenso schwer wiegende Ähnlichkeiten in formeller Hinsicht. Wir berührten vorhin bereits das diplomatische Verfahren Olivis, das sich ebenso stark durch die schriftstellerische Art des Vaticanus hindurchzieht, wie es verschiedentlich in seiner praktischen Handlungsweise nachgewiesen werden kann<sup>2)</sup>. Diese Taktik nun springt nirgends so in die Augen wie in der vorwürfigen Frage der Borghese-Handschriften. Obschon der volle Nachweis hierfür erst im Verlauf dieser Darstellung dokumentarisch zu führen ist, möge trotzdem an dieser Stelle nochmals auf das im vorigen Kapitel hierüber Gesagte verwiesen werden. Hierzu kommt, daß die fragliche These von derselben Kampfesstimmung gegen Thomas getragen ist, die dem Vaticanus seine eigenartige, temperamentvolle Note gibt. Obschon nämlich Olivi sowohl sachlich als formell genau so verfährt wie der Aquinate<sup>3)</sup>, der bekanntlich den Worten nach die Augustinischen Rationes aeternae hielt, in der Tat sie aber preisgab, und obgleich er gerade wie dieser das Psalmenwort: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Ps 4, 7) als Ausdruck des persönlichen Ausgleichs zitiert<sup>4)</sup>, so polemisiert

schriftlichen Vertretern zählen nun neben Richard v. Middletown (Uebeweg-Baumgartner, S. 457), in mancher Beziehung auch Olivi, wie ich das anderswo bereits hervorgehoben habe (Die handschriftliche Überlieferung, S. 147), und Petrus de Trabibus.

1) Vgl. das 12. Kap. S. 100 f.

2) Vgl. die hierfür im 2. Kap. S. 17 ff. angeführten Belege.

3) S. th., q. 84 a. 5; v. Hertling, Augustinus-Zitate, S. 576 ff.

4) Die Herausgeber der Anecdota schließen die Wiedergabe der Lehre Olivis über die Augustinische Erkenntnislehre nach dem Borgh.-Codex 358 mit folgenden Worten: *ex his fragmentis apparet auctorem hunc haerere dubium inter utramque sententiam ab ipso explicatam* — die Augustinische und Aristotelische — *ipsumque, ut nobis videtur,*

er trotzdem gegen diese gekünstelte Auslegung der Lehre Augustins: *modus autem, quo Augustini dicta exponunt, etiam modicum intelligenti faciliter apparere potest, quia non sapit mentem Augustini*. Ein widerspruchsvolles Verfahren, das psychologisch wohl nur aus der habituellen, tief eingewurzelten Kampfesstimmung des Spiritualenführers gegen die Aristoteliker und speziell gegen ihren hervorragendsten Vertreter, Thomas v. Aquin, zu erklären ist. Wiederum ein neuer Beweis für die Einheit der Persönlichkeit des Verfassers<sup>1)</sup>.

*non perfecte perspectas habuisse rationes S. Bonaventurae. Nihilominus cautela, quae secundum ipsum in explicanda hac sententia observari debent, et etiam difficultates, quae solvi debent, attentione dignae esse videntur* (p. 248). Dieses Urteil konnten die Franziskaner nach dem damaligen Stand der Olivi-Kenntnis (1883) — erst 1887 kam die Forschung durch P. Ehrle in Fluß — fällen; interessant ist, wie fein sie bereits die Doppelstellung Olivis fühlten. Erst ein Vergleich mit der stets wiederkehrenden Taktik im Vaticanus ergibt die Gewißheit, daß Olivi hier häufig eine Rolle spielt.

1) Höchst auffällig ist, daß der Olivis Lehrrichtung so nahe verwandte Petrus de Trabibus ebenfalls eine Wandlung in der Erkenntnislehre durchgemacht hat. Auch er vermittelt den Übergang vom niederen zum höheren Erkennen durch die *Colligantia*, bekennt aber, früher die Augustinische Lehre gehalten zu haben. Ich entnehme dies den Auszügen, die P. Ehrle aus dem Sentenzenkommentar des Petrus de Trabibus (Cod. Florent. Bibl. Nation. 1149 B. 5) gemacht und die er mir gütigst zur Verfügung gestellt hat.

Eine sorgfältige Vergleichung beider Autoren bestätigte mir die merkwürdige Übereinstimmung nicht nur in der Gesamtrichtung der Doktrin, sondern auch in der Einzelausführung, worauf bereits P. Ehrle (Archiv, III 459) nachdrücklich aufmerksam gemacht hatte. Diese Übereinstimmung geht vor allem auf den Materien- und Formbegriff, die eigenartige Seelen- und Informationslehre, das Verhältnis der Seelensubstanz zu den Kräften, die Zusammensetzung der Geister aus Materie und Form, weiterhin auf die Engellehre, die bei beiden sehr ausführlich dargestellt wird, auf das Wesen der Erbsünde, auf das Individuationsprinzip.

Auch in der Erkenntnislehre herrscht sachlich Übereinstimmung: beide lehnen die Augustinische und im Grunde auch die Aristotelische Erklärung ab und setzen an deren Stelle die *Colligantia*-Theorie. Indes beschränken sich die Ausführungen des Petrus de Trabibus, soviel ich aus den Auszügen des P. Ehrle ersehen konnte, auf diese beiden Zentralpunkte; die weiteren, reichen Darlegungen Olivis über das Erkennen fand ich dort nicht.

Daß man überhaupt von einem Wandel in den philosophischen Anschauungen Olivis nicht zu sehr überrascht sein darf — wie ja auch Thomas und andere mittelalterliche Denker ihre Entwicklung durchgemacht haben —, erhellt selbst aus dem Vaticanus. Dort erwähnt er mehr als einmal, z. B. im siebten Teil der 74. Frage, daß er in bezug auf einen bestimmten Lehrpunkt seine Ansicht geändert habe: *sciendum tamen, quod quidam habitus insunt potius eis [potentiis] ex redundantia essentialis efficaciae et ordinis ipsius potentiae quam ex praeexigentia ipsorum ad actus peragendos; et hoc modo insunt intellectui et voluntati habitus naturalis notitiae et amoris sui et suorum connaturalium, prout in quaestione, an hi habitus sint accidentia, ostendi, quamvis in quaestione, an in homine sit liberum arbitrium, in responsione ad duodevicesimum argumentum contrarium scripserim.*

Nehmen wir alle diese äußeren und inneren Kriterien zusammen, so müssen wir die in den Borghese-Handschriften 358 und 322 befindlichen Fragen über die Erkenntnis Olivi zuschreiben <sup>1)</sup> und haben damit eine sichere handschriftliche Grundlage der nun folgenden Ausführungen gewonnen.

Die erste der beiden Fragen lautet: *an aliquid directe et immediate seu positive a nobis apprehensum sit Deus, quod non est aliud quaerere quam an Deus videatur a nobis.* Olivi leugnet das entschieden. Von geschichtlicher Bedeutung ist, daß er weitläufig von Ontologisten zu berichten weiß, die Augustin in ihrem Sinn erklärten. Weiterhin ist hervorzuheben, daß Olivi in der Lösung der sechsten Schwierigkeit scharf gezogene Grundlinien erkenntnistheoretischer

Diesen inneren Kriterien, die für die Möglichkeit der Identität beider Scholastiker sprechen könnten, stehen entscheidende äußere Bezeugungen entgegen, wie u. a. aus Wadding-Sbaralea Supplementum, p. 611 sq. über Petrus de Trabibus, p. 595 sqq. über Petrus Olivi, 378 über Jacobus Trisanto, der Petrus Trabibus wiederholt zitiert, ersichtlich ist.

1) Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 6. Aufl. Leipzig 1908; Alfred Feder, *Lehrbuch der historischen Methodik*, 2. Aufl. Regensburg 1921.

Natur gibt und im Gegensatz zur Colligantia-Erklärung des Vaticanus mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles alle höhere Erkenntnis durch Species, die aus der Erfahrung abstrahiert sind, bewirkt sein läßt. Die zweite Frage lautet: quoniam autem auctoritates Augustini in praemissa quaestione positas indiscussas transii, ut plenius videatur, quomodo a magistris modernis varie exponuntur, ideo ad huius evidentiam quaerenda sunt duo iuxta hoc, scilicet an rationes aeternae sint nostro intellectui ratio intelligendi omnia et an lux increata irradiet intellectum nostrum quadam speciali irradiatione in omni actu intelligendi. Nach einem Bericht über die verschiedenen Erklärungsversuche der diesbezüglichen Stellen Augustins, wobei, wie gesagt, die Thomistische Erklärung besonders scharf abgelehnt wird, behauptet er, Augustin folgen zu wollen, um ihn dann tatsächlich im Verlauf seiner Auseinandersetzung zu widerlegen.

Die eigene Ansicht in diesen Borghese-Handschriften, die wie in den Prolegomenen der Ausgabe zu zeigen ist, vor dem Vaticanus abgefaßt sind, ist also ein entschiedener fortschrittlicher Aristotelismus, der aus Opportunitätsgründen durch die Lehre des Augustinismus verborgen und geschützt wird. Vergleichen wir damit den Lehrstandpunkt im Vaticanus, so bedeutet er in mannigfacher Beziehung eine rückläufige Bewegung zum Augustinismus, wobei freilich der Grundgedanke des Aristotelismus vom Zusammenwirken sinnlicher Erfahrung und schöpferischer Aktivität des Verstandes gewahrt wird. Somit tritt in dieser letzten Darstellung sowohl das Selbständige der neuen Synthese, wonach sich alles höhere Erkennen in produktiver Betätigung des Verstandes und in Anknüpfung an die Erfahrung ohne irgendwelchen ursächlichen Einfluß des Objektes vollzieht, als auch die Herübernahme Aristotelisch-augustinischer Gedankenelemente klar und bestimmt zu Tage.

## 4. Kapitel.

### Die Grundlinien seiner Psychologie.

Notwendiger vielleicht als bei der Mehrzahl anderer Philosophen ist bei Olivi zum vollen Verständnis seiner Erklärung der Erkenntnisvorgänge eine klare Darlegung über das Verhältnis von Leib und Seele und über die psychische Eigenart der niederen und höheren Erkenntniskräfte vorzuschicken<sup>1)</sup>; denn bei kaum irgend einem anderen Denker ist dieses Gefüge so verwickelt wie bei ihm. Folgendes ist etwa das abgerundete Bild vom Verhältnis zwischen Leib und Seele. Der zu informierende Leib ist ein physikalisch und chemisch aufgebauter und organisierter Naturkörper. Die Seele hat eine *Materia spiritualis*, in der folgende drei Teilformen gewurzelt sind<sup>2)</sup>: die *Forma vegetativa*, *sensitiva* und intel-

1) Jansen, Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele; Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima. Lehrreich ist ein Vergleich der Psychologie Olivis mit der anderer Scholastiker seiner Richtung, von denen er indes in mannigfacher Beziehung wieder abweicht: Siebeck, Geschichte der Psychologie; Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne; Lutz, Die Psychologie Bonaventuras; Spettmann, Die Psychologie des J. Pecham; Höver, Rog. Bacons Hylomorphismus; vgl. auch Baeumker, Rog. Bacons Naturphilosophie.

2) In den Franziskanischen Studien (z. B. S. 40f.) und im Gregorianum (z. B. p. 87) schrieb ich, daß die vegetative und sensitive Form auch die geistige Materie „informieren“; nachträglich habe ich Stellen gefunden, die das, wenigstens schlußweise und mittelbar, zu leugnen scheinen, während andere bisher nicht herbeigezogene Stellen die frühere Auffassung neu bekräftigten. Ich möchte deshalb diese „Information“ einstweilen nur als wahrscheinlich hinstellen; möglich daß Olivi, wie in andern Lehrstücken, so auch in diesem zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Ansicht vertreten hätte. Wie dem auch sei, ob die vegetative und sensitive Form die geistige Ma-

lectiva, von denen letztere jedenfalls als Form die geistige Materie determiniert. Der vegetative und sensitive Seelenteil sind durch sich selbst, ohne weitere Vermittlung, Form des Körpers, nicht so der intellektive. Er ist es jedoch mittelbar, d. h. durch Vermittlung der beiden andern Formen und der geistigen Materie; dadurch nämlich, daß er die geistige Materie informiert, mit der auch die beiden andern den Körper unmittelbar informierenden Seelenteile aufs innigste verwachsen sind (*radicatae*), ist auch er substantiell mit dem Körper verbunden. Weil endlich die intellektive Form die abschließende und krönende Teilform ist und als solche die ihr untergeordneten im Sinne Platons und Descartes' gleich Untertanen oder Werkzeugen lenkt, so regiert sie als höchstes Prinzip auch letztlich den Körper, aber nicht *per se*, sondern *per formam sensitivam et vegetativam*. Die Verbindung der *Forma intellectiva* mit dem Körper ist also tatsächlich keine Seins- oder formelle Einigung, sondern eine rein dynamische<sup>1)</sup>. Das einigende Band von Leib und Seele ist mithin letztlich die geistige Materie, die *Olivi* im Anschluß an Augustin<sup>2)</sup> und den Augustinismus auch für die immateriellen Wesen verlangt, um den Unterschied zwischen Gott als der reinen Aktualität und den Geschöpfen, deren Sein stets Potentialität beigemischt ist, zu wahren. In der ganzen Psychologie *Olivis* nimmt sie eine hervorragende Stellung ein und wird uns darum anderswo noch wieder begegnen.

Es entsteht nun die Frage, wie läßt sich trotz dieses Auseinanderreißen der *Pars intellectiva* und *sensitiva* die Einheit des Bewußtseins erklären. Die Tatsache derselben

---

terie informieren oder nur in ihr gewurzelt sind (*radicatae*) — ein immerhin unklarer Ausdruck —, für das Ganze seiner Informationslehre ist dieser Punkt belanglos.

1) Dies ist der eigentliche Punkt, der von der bekannten Konzilsentscheidung getroffen wurde. Demgegenüber wird definiert, daß die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Leib eine formale sei. Andererseits beschränkt sich aber auch das kirchliche Dekret auf die Erhebung dieses Lehrstückes zum Glaubenssatz (*Jansen, Gregorianum*, p. 88; *Franziskanische Studien*, S. 256f.).

2) *Confess.*, XII 6, 7, 8, 12, 13; *De genesi ad lit.*, I 14, 15.

wird mit Nachdruck hervorgehoben, so in Frage 31. Sie dient als hauptsächlichstes Beweismaterial für die oft wiederkehrende Behauptung, daß die Pars intellectiva, wengleich sie nicht durch sich den Körper informiere, doch substantialiter mit ihm und der Pars sensitiva verbunden sei. So heißt es auch in Frage 58, im ersten Teil der Lösung der vierzehnten Objektion: *ita dicimus per intellectum „ego video vel audio“, sicut „ego intelligo“*. Gleich darauf wird die Erklärung dieser Einheit gegeben: *quia superior potentia habet se ad inferiorem sicut forma radicalis et principalis ad instrumentalem, idcirco totus aspectus superioris potentiae est directus et summe intimatus potentiae inferiori, inferior autem est firmata et conclusa quodam modo in superiori sicut in sua radice. Et per hunc modum unitissime concurrunt et fundantur in eodem supposito. Et ideo actus inferioris potentiae ita est intime praesens aspectui superiori et consimiliter virtus ipsum producens, quod suo modo intime et ita cito advertit et sentit eos sicut et suos.*

In der Psychologie der Erkenntniskräfte schließt sich Olivi aufs engste an Augustin an, vielleicht enger als in irgend einem andern Lehrpunkt. Die Scheidung zwischen niedern und höhern Erkenntnisfähigkeiten ist darum auch nicht so scharf wie bei den Aristotelikern durchgeführt, nach denen der Sinnesakt in seinem innersten Sein durch die ausge dehnte Materie als Teilprinzip bestimmt ist, während Olivi im Sinn der modernen Psychologie alle bewußten Akte als einfach betrachtet. Wenn er nämlich auch des öftern die Augustinische Erklärung des sinnlichen Erkennens, daß dieses ein Aufmerken der Seele auf die durch den äußern Eindruck im Körper verursachte Veränderung ist<sup>1)</sup>, bekämpft — besonders im fünften Teil der Frage 74 —, so betrachtet er doch im Anschluß an Augustin die einfache, unausgedehnte Seele als das eigentliche Principium eliciens der Sinnesempfindung, sowohl bei Menschen als Tieren.

Um so nachdrücklicher betont er die Geistigkeit des höheren Erkenntnisprinzips (Frage 67); seine Auffassung, daß die Pars intellectiva nicht die Form des Körpers ist,

1) Vgl. *De musica*, VI 5, n. 9, 10; *De quantitate animae*, cap. 24.



erleichtert ihm natürlich die Beweisführung. Folgerichtig zu dieser — freilich irrtümlichen — Annahme sind ihm der menschliche Geist und seine Fähigkeiten von der gleichen spezifischen Natur wie die der Engel (Frage 56); eine These, die wieder in scharfem Gegensatz zu Thomas<sup>1)</sup> steht. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Frage 52) gehören zu den besten diesbezüglichen Ausführungen in der philosophischen Literatur.

Eigenartig ist wiederum Olivis Lehre von dem Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz (Frage 51). Bekanntlich war dieses Problem stark in die Kontroversliteratur<sup>2)</sup> des dreizehnten Jahrhunderts hineingezogen worden: Augustinus<sup>3)</sup> und manche seiner Anhänger in der Früh-, Hoch- und Spätscholastik, hier vor allem die Nominalisten, verteidigten die Identität beider; umgekehrt traten Aristoteles, Thomas und ihre Schüler entsprechend ihren metaphysisch-psychologischen Prinzipien für die sachliche Unterscheidung ein<sup>4)</sup>. Olivi nimmt eine Mittelstellung ein<sup>5)</sup>, die mehr

1) S. th., q. 50 a. 4; q. 75 a 7; De ente et essentia, cap. 5, 9.

2) Correctorium, art. 1 f. 53r.; vgl. die Bonaventura-Ausgabe (Quaracchi), Scholion I 85, 87.

3) De Trin., IX, 4, 5, 10, 12; X 11; Rich. v. Mediavilla lehrt augustinisch, Sent., I dist. 3 quaest. 1, vgl. Minges, Skotistisches bei R. v. M., S. 71f; auch Wilh. v. Auvergne (De anima, III 2 p. 88 (1); III 6 p. 92 (1)) — vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne, S. 15 ff. — und Heinrich v. Gent (Quodlib., III q. 14) — vgl. Stöckl, 2. Bd. S. 753 f. — verteidigten die Identität; über die Nominalisten siehe Suarez, De anima, lib. II cap. 1 n. 2.

4) Aristoteles, De anima, II 2, 3, 413 a 30 sqq.; III 4, 5, 429 a 10 sqq.; Eth., VI 2, 1139 a 3 sqq.; Thomas, Sent., I d. III q. 4 a. 2; S. th., I q. 54 a. 3; q. 77 a. 1, 3; De spir. creat., a. 11; Alb. M., S. th. I. t. 3 q. 15 a. 2 suba. 3 quaesit. 1; S. th., II t. 12 q. 72 m. 4 a. 3; Sent., I d. 3 a. 34.

5) Bemerkenswert ist, daß die Franziskanerschule einen andern Mittelweg einschlug. „Pecham beantwortet die Frage mit seiner Unterscheidung der potentiae und vires dahin, daß die Vermögen auf die Kategorie der Substanz, die Kräfte auf die Kategorie der Akzidenz zurückzuführen seien. Auf die zweite Frage bezüglich des Unterschiedes der Potenzen von ihrer Substanz antwortet Pecham, daß nur in Gott Potenz und Substanz identisch seien . . . Einmal ist er gegen die fröhscholastische auf Augustin sich berufende Leugnung

zu ersteren als zu letzteren hinneigt. Insofern jedoch sind die Kräfte von der Substanz verschieden, als sie erst in ihrer Gesamtheit deren Wesen ausmachen: *potentiae sunt partes constitutivae animae et differunt ab ea sicut partes a toto et sunt idem cum ea sicut partes cum toto.*

Eine aus diesem Verhältnis sich ergebende Folgerung ist, daß, wie oft erwähnt wird, jede Fähigkeit ihre Form und Materie hat, genau wie die Substanz selbst; die Materie hat als passives Prinzip die Tätigkeiten aufzunehmen, welche die Form als aktives hervorbringt. Statt vieler Stellen genüge eine: *materia potentiae volitivae, prout subest formae talis potentiae, non est capax habituum et actuum potentiae cognitivae nec e contrario, quia nec habitus et actus volitivi possunt recipi in materia potentiae volitivae, nisi prout est informata sua forma spirituali, per quam est volitiva.* Dabei hat natürlich die Form die Priorität vor der Materie: *actus cognitivi et eius habitus prius cohaerent formae substantiali animae et potentiae cognitivae quam suae materiae; nam non possunt recipi in materia et praecipue in corporali nisi per praeviam et intermediam formam animae et suae potentiae* (Frage 72, Lösung der 11. Objektion). Insofern ist sogar der totalen Aktivität des Willens, die Olivi kaum zu stark betonen zu können glaubt, ein passives Element beigemischt, als sie die Akte in sich aufnehmen muß (Anfang von Frage 58). Aus dem nämlichen Grunde, so wird in der Lösung der 13. Supprobatio der 14. Objektion in Frage 58 ausgeführt, brauchen die sinnlichen Fähigkeiten der Tiere trotz ihrer Einfachheit körperlich ausgedehnte Organe: *quia hi actus in potentiis organis unitis sunt, idcirco et ipsi actus in organis sunt: organa materia sunt ipsarum potentiarum tamquam suarum formarum. actus autem*

des reellen Unterschiedes, sodann bestreitet er gegen die „thomistische“ Lösung, daß es sich bei den Potenzen nur um Akzidentien handle . . . Mit dieser Lösung betritt Pecham den gleichen Mittelweg, wie er damals in seiner Ordensschule von Alexander Hales bis zu Duns Scotus beliebt war.“ (Spettmann, Die Psychologie Pechams, S. 64 ff., vgl. den dortigen Literaturnachweis); Alex. v. Hales, S. th., II q. 65 m. 1, q. 21 m. 1; Bonav., Sent., II d. 24, 1 a. 2 q. 1; Duns Scotus, Sent., II d. 16 q. unica.

potentiarum recipiuntur aliquo modo in materiis earum. Beim Menschen scheint dieser Grund wegzufallen: in hominibus vero est aliter, quia ipsae potentiae habent duplicem materiam, spirituales scilicet et corporales; et ideo sicut ipsae principaliter existunt in sua materia spirituali et secundario in materia corporali, sic et ipsi actus et species principaliter existunt in materia spirituali, secundario vero in corporali (A. a. O.).

Weiterhin zieht sich durch Olivis gesamte Psychologie der Seelenkräfte, der des Erkennens sowohl als der des Strebens, die Grundanschauung hindurch, daß sie insofern vollständig aktiv sind, als sie die volle Wirkursache ihrer Akte sind, obschon sie des Objektes als Terminus oder Causa terminativa oder, schärfer ausgedrückt, als Occasio — wie es gelegentlich heißt — bedürfen. Mit großer Entschiedenheit wird die Aristotelisch-thomistische Lehre von der teilweisen Passivität der Seelenkräfte — natürlich abgesehen von der vorhin gemachten Einschränkung — und des Kausaleinflusses oder der Einwirkung des Objektes bekämpft. In geschickter, selbständiger Weise, wie es die Art Olivis ist, werden dabei Augustinische Motive, die gerade das Moment der Selbstbetätigung stark hervorheben, mit großer Energie und einer gewissen Einseitigkeit weiter geführt.

Ganz und gar wandelt Olivi in den Bahnen Augustins, wie er ausdrücklich hervorhebt, in der Psychologie der niederen Seelenkräfte<sup>1)</sup>. Er kennt neben den fünf äußeren bloß noch einen inneren Sinn (Frage 60—66)<sup>2)</sup>. Bezüglich des Tastsinnes wirft er bereits die Frage auf, ob es einer oder mehrere sei und entscheidet sich für die Einheit. Der eine innere Sinn hat folgende Funktionen: als Sensus communis sammelt er die verschiedenen Eindrücke der äußeren Sinne und bezieht sie auf einen Gegenstand; als Imaginatio stellt er sich die *absentes formas sensibilium* vor; als *Potentia aestimativa*, die eine Art sinnlicher Urteilsvermögen

1) Olivi zitiert *De gen. ad. lit.*, XII 20, 23, 24; *De Trin.*, XI 2—6, 7, 8; XV 4.

2) Von den vielen spätern Denkern, die dieselbe Ansicht halten, sei hier bloß Suarez genannt (*De anima*, lib. III cap. 30).

ist, unterscheidet er zwischen Nützlichem und Schädlichem; als *Memoria sensitiva* endlich speichert er die sinnlichen Bilder auf. Man sieht, die Funktionen werden so gefaßt wie es bei den Arabern und den von ihnen abhängigen christlichen Scholastikern der Fall war<sup>1)</sup>. Im Anschluß an Augustin<sup>2)</sup> und die Araber<sup>3)</sup> berichtet Olivi auch über die Lokalisierung der inneren Sinne (q. 65), ohne eine persönliche Stellung zu nehmen. In bezug auf das Organ des inneren Sinnes verbindet er die Platonische mit der Aristotelischen Ansicht (q. 62)<sup>4)</sup>, wie es bereits Avicenna und Averroes getan hatten, denen später Albert d. Gr. und Roger Bacon folgten<sup>5)</sup>. Daß das Herz *prior et fundamentalior radix sensuum internorum* sei, beweist zunächst sein Einfluß auf alle Glieder des Körpers, sodann die innere Erfahrung, die uns berichtet, daß der Verlauf der Lebensvorgänge durch das Herz bedingt ist, endlich sein Verhältnis zum Gehirn, das von ihm belebt und ernährt wird. Andererseits aber ist das Gehirn die notwendige Ergänzung des Herzens, beide zusammen machen das Organ der Empfindung aus. Diese beherrschende Stellung des Gehirns ergibt sich daraus, daß alle Sinnesnerven von ihm ausgehen, ferner aus der Tatsache, daß eine Störung desselben die Akte aller Sinne beeinträchtigt. Die Nerven werden entsprechend

1) Vgl. Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbis, wo die Einteilung der inneren Sinne bei Atfârâbi, Averroes, Avicenna und Thomas angegeben wird, z. B. S. 218 ff., 236 f.

2) Es wird *De gen. ad. lit.*, VII 17, 18 zitiert.

3) Vgl. Horten, das Buch der Ringsteine Fârâbis, S. 220 ff.; Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, S. 26; Endres, in *Philos. Jahrbuch*, IX. Bd. (1899) S. 191 f.; Schneider, *Die Psychologie Alberts d. Gr.*, S. 178 ff.; Thomas, *De verit.*, q. 10 a. 5; q. 15 a. 1; *Sent.*, I d. 3. q. 4 a. 1 ad 1; *Sent.*, IV d. 7. q. 3 a. 3.; *Sent.*, IV d. 50 q. 1. a. 1 ad 3.

4) Vgl. Barach, *Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis*, Innsbruck 1878, wo ein geschichtlicher Überblick über die Vertreter beider Ansichten gegeben wird; Siebeck (*Geschichte der Psychologie*) stellt ebenfalls wiederholt die Anhänger der Platonischen und Aristotelischen Auffassung zusammen; desgleichen Schneider, *Die Psychologie Alberts des Gr.*, S. 173 ff.

5) Vgl. Schneider, S. 176 f.

den Anschauungen der Physiologie, wie sie im Mittelalter und noch lange in der Neuzeit herrschend waren — man denke nur an Descartes —, als Hohlröhren angesehen, in denen sich die aus dem Blut gewonnenen Spiritus animales als Vermittler der Empfindung bewegen.

Die Seele informiert unmittelbar alle Teile des Körpers (Frage 49). In ihrer Gesamtheit — also nicht bloß die Pars intellectiva, sondern auch die Pars sensitiva — entsteht sie durch einen Schöpfungsakt und nicht durch Zeugung seitens der Eltern (Frage 51). Über die Pars vegetativa, die freilich von beiden verschieden ist, schweigt sich der Verfasser aus, aber durch Analogieschluß darf man als wahrscheinlich folgern, daß von ihr dasselbe gilt. Man sieht, trotz der krausen Informationstheorie liegt Olivi doch viel daran, die strenge Einheit des Menschen, so vergeblich das Bemühen auch ist, zu retten.

Mit Augustinus<sup>1)</sup> betont er häufig die Bedeutung des Gedächtnisses, so namentlich im ersten Teil der Frage 74. Die Species memorialis vertritt das abwesende Objekt, hat also die Aufgabe, als *Terminus extrinsecus aspectus et actus cognitivi* zu dienen, nicht aber, *ut informet aciem potentiae, ut sic per talem formam influat et producat actum cognitivum*; mit anderen Worten, sie ist nicht Formal- oder Wirkursache des Erkenntnisaktes, sondern der Gegenstand, auf den er sich richtet. Das Gedächtnis geht zunächst auf die früheren Akte als psychisches Erlebnis und erst mittelbar auf deren Gegenstand. Nachdrücklich wird, z. B. im ersten Teil der Frage 74, neben dem sinnlichen Gedächtnis das Vorhandensein eines geistigen hervorgehoben und nachgewiesen. Häufig finden sich Berufungen auf Augustins<sup>2)</sup> berühmte beide Dreieinigkeiten (Trinitates) im niederen und höheren Erkenntnisvorgang.

Die Beziehung, in der Gedächtnis und Verstand zu einander stehen, wird in Frage 58, Lösung der 4. *Supprobatio* der 14. Objection, so dargestellt: *memoria, licet dicat materiam ipsius intellectus, prout est apta ad suscipiendum in se quasdam similitudines intellectuales, non tamen dicit ma-*

1) *Confess.*, X 8—25; *De Trin.*, IX 3, 4; Buch IX—XIV.

2) *De Trin.*, XI 1—5.

teriam eius, prout cum forma operativa intellectus constituit unam potentiam operativam. Es ist rein passiv: non ipsa producit species suas in se ipsa, sed potius producuntur in ea per actum ipsius intellectus; unde et sine actu intelligendi in ea generari non possunt; subito tamen ad actualem apprehensionem intellectus sequitur retentio speciei in memoria et ad frequentationem ipsius actus magis ac magis firmatur species in ipso, sicut et per actualem applicationem et impressionem cereae ad sigillum generatur in cera quaedam figura et forma, permanens post ipsam actualem applicationem ipsius cereae. — Vom sinnlichen Gedächtnis heißt es: ad actum sensus communis in memoria fit species quasi de potentia eius, ut sic secundum Augustinum, De Trinitate (X 5), fiant in ipsa et de ipsa; et ideo possunt remanere in ea post absentiam actuum sensus communis.

---

## 5. Kapitel.

---

### Der Begriff der Erkenntnis und der Wahrheit.

Eine systematisch geschlossene Erkenntnistheorie dürfen wir bei Olivi nicht erwarten. Weder die griechische noch die patristische und mittelalterliche Philosophie ergehen sich im Geiste eines Descartes und Kant in eindringenden kritischen Problemstellungen über Möglichkeit, Bedingungen und Grenzen der Erkenntnis. Trotzdem läßt sich aus der Gesamtphilosophie der scholastischen Denker eine eindeutige Theorie über die Natur und den Geltungswert des Erkennens zusammenfassen, wenn sie auch nur gelegentlich kritische Grenzbestimmungen machen und nur dann und wann Bemerkungen über den subjektiven Anteil an der Bildung der Vorstellungen und Begriffe einstreuen, wie vor allem aus dem lebhaften Universalienstreit erhellt<sup>1)</sup>. Diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen treten bei den Nominalisten stärker in den Vordergrund<sup>2)</sup>.

Innerhalb dieses bescheidenen erkenntniskritischen Rahmens seiner Zeit verbreitet sich Olivi ziemlich ausführlich über das Wesen und den Geltungswert des Erkennens. Neben ganz unkritischen Anschauungen bringt er Ausfüh-

---

1) Geysér, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles.; Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1. Band; Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms; Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne; Rousselot Pierre, L'intellectualisme de S. Thomas, Paris 1908; Die genannten Thomas-Artikel von Baumgartner, in der v. Hertling- u. Baeumker-Festschrift; Thomas, S. theol., q. 16, 17; De verit., q. 1; Grabmann, Die Erkenntnislehre des Kard. M. v. Aquasparta; Baur, Die Philosophie des Grosseteste; Spettmann, J. Pecham Quaestiones; Baeumker, Witelö.

2) Dreiling, Der Konzeptualismus des Aureolus; Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Ockham; besonders Lappe, Nicolaus von Autrecourt.

rungen, die durchaus neuzeitlich klingen und lebhaft an Gedankengänge unserer Zeit erinnern.

Einen durchaus naiven Standpunkt<sup>1)</sup> vertritt der Verfasser, wenn er ausführt, daß außer der Gegenwart des Objektes — ein Begriff, der nicht geklärt wird und darum dunkel bleibt — nichts weiter als ein Sichhinwenden, als der Aspectus der Erkenntnisfähigkeit zum Gegenstand nötig ist. So werden im 4. Teil der 72. Frage die Gegenwart des Objektes und das Sichhinwenden zu ihm in engste Beziehung gesetzt: *obiectum est praesens potentiae, quando potentia habet aspectum praesentialiter conversum super ipsum. Es ist wie ein unmittelbares Erfassen und geistiges Betasten des Gegenstandes, ein Durchtränktwerden der Erkenntnis-kraft mit demselben. Das tiefere Problem, ob und wie das möglich ist, kommt Olivi noch nicht zum Bewußtsein: sola potentia erit totale principium actus; principio effectivo totali praesente cum patiente et obiecto semper poterit sequi actus; obiectum autem tunc est praesens potentiae, quando potentia habet aspectum praesentialiter conversum super ipsum . . .; absque specie poterit obiectum esse praesens potentiae (Frage 58, der 3. Punkt in der Lösung der 13. Objektion)<sup>2)</sup>. Ähnlich im 4. Teil der 72. Frage: actus*

1) Vgl. Ed. v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Leipzig 1889.

2) Ähnliche Auffassungen finden sich bei den Nominalisten des 14. Jahrhunderts. Ohne näher auf die beiden bedeutendsten Vorläufer Aureolus und Durandus einzugehen, möge vor allem Occam, der eigentliche wissenschaftliche Theoretiker des Nominalismus, angeführt werden: *quandocunque aliqua potentia est perfecte disposita ad aliquem actum — und das ist sie ohne vorausgehende Species, worum es sich an dieser Stelle eigentlich handelt — et obiectum secundum se totum et quamlibet partem est perfecte praesens, tunc potest sequi actus et distincte apprehendi illud obiectum sine omni notitia praevia — d. h. ohne weitere Vermittlung, namentlich ohne weitere Entitäten. — Hoc patet, quia non minoris perfectionis est intellectus dispositus et non impeditus, et maxime intellectus angelicus, quam visus vel quaecunque potentia visiva. Sed potentia visiva, si obiectum suum sit convenienter praesens et potentia sit sufficienter disposita, statim distincte apprehendit illud obiectum (Sent., I dist. 27 quaest. 2 E).*



et aspectus cognitivus habet obiectum intra se imbibitum . . . , vis cognitiva generat actum cognitivum cum quadam informativa imbibitione actus ad obiectum et cum quadam viscerali tentione obiecti.

Diese ganze Unwissenschaftlichkeit tritt noch deutlicher in Frage 73, speziell in bezug auf die Sinneserkenntnis, zu Tage. Ohne irgendwelche Einwirkung des äußeren Gegenstandes, etwa durch Vermittlung von Eindrücken oder Species, kann der Sinn weit entfernte Gegenstände erkennen. Es wird dieser Vorgang als eine *virtualis actio*, als ein *virtualiter attingere*, als ein *agere potentiae*, *ubi secundum suam essentiam non est*, beschrieben.

Um so bedeutsamer und moderner ist der zweite Gesichtspunkt, unter dem Olivi das Erkennen betrachtet. Es ist ihm ein intentionales Ergreifen des Gegenstandes. Die logische Wahrheit ist eine Aussage über die ontologische Wahrheit, welche letztere scharf von jener geschieden wird und sich stufenförmig in verschiedenen Seinsordnungen aufbaut. Sind diese Gedanken Gemeingut der Scholastiker<sup>1)</sup>, so dürfte die Auffassung des Erkennens als eines Meinens, Bezeichnens von etwas, eines Geltens, eines Hinweisens und Sichbeziehens auf einen Sachverhalt aus dem Vorstellungskreis der damaligen Zeit herausfallen und teilweise die Anschauungsweise der Modernen, eines Lotze<sup>2)</sup>, Husserl, Geysers, wiedergeben. Dasselbe gilt von der Beschreibung des Erkennens als eines Erfülltseins und Gesättigtseins der

1) Hier wirken Platonisch-aristotelisch-augustinische Motive nach, ohne daß sich Olivi dafür auf die genannten Autoren eigens zu berufen brauchte. Nur einmal in der 11. Objection der 14. Quaestio bringt er die Definition Augustins: „*veritas est id, quod est*“ (Soliloq., II 5). Vgl. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, 1. Bd. S. 23 ff.; Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms*, S. 50 ff.; bekanntlich hält Anselm getreu an Augustin fest; Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, S. 28; derselbe, *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*; Pecham, *Quaest. 40—42*; Grabmann, *Aquasparta*, S. 36 ff.

2) *System der Philosophie*, 1. Teil Logik, 2. Aufl., Leipzig 1881; vgl. Husserl u. Geysers; Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung*, 2. Aufl., Leipzig 1920; Martin Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik*, Berlin 1921.

Intention oder Inklinaton der Erkenntniskraft durch das Objekt.

Dieses Aussagen, Bezeichnen und Meinen vollzieht sich im Urteil, in der Verbindung von Subjekt und Prädikat. Leider wird das Wesen des Urteils nicht näher bestimmt. Darf man indes die spärlichen Andeutungen aus dem Gesamtgeist der Ausführungen Olivis deuten, so müßte man etwa so sagen: im Subjektbegriff erfaßt der Verstand das Objekt im allgemeinen und hebt sodann im Prädikatsbegriff eine bestimmte Note aus dem Totalkomplex der wesentlichen und zufälligen Eigenschaften desselben heraus und bejaht dieselbe in der Urteilsverbindung von dem in Frage stehenden Gegenstand; wie also Subjekt und Prädikat logisch verbunden sind, so fällt die ins Auge gefaßte Einzelnote sachlich mit dem Gesamt Ding zusammen oder gehört ihm doch an.

Weiterhin wird mehrmals die Wahrheit der sprachlichen Aussage oder der Propositio von der Wahrheit der rein inneren Zustimmung unterschieden, erstere ist der Ausdruck dieser letzteren<sup>1)</sup>.

Wahr ist die Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmt; die bekannte Gleichung, die Thomas von Isaak Israeli<sup>2)</sup> herübergenommen hat: *veritas est adaequatio intellectus cum re*, findet sich wohl sachlich, aber nicht formell, bei Olivi. Jeglicher Psychologismus ist bei ihm von vornherein ausgeschlossen. Er unterscheidet noch nicht, obgleich eine oberflächliche Betrachtung mancher Wendungen das nahezu legen scheint, den psychologischen Vorgang der Wahrheitsaneignung oder den Akt des Urteilens vom Inhalt oder Urteil. Der Gegenstand des Erkennens ist entweder ein einzelnes Objekt, mag es der sinnlichen oder übersinnlichen Ordnung angehören, und wird direkt in sich erkannt, oder die Welt der allgemeinen, „idealen“

1) Vgl. die verwandten Ausführungen Anselms, *De veritate*, cap. 2: Fischer, S. 50 ff.

2) *S. th.*, I q. 16 a. 2; vgl. Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli*; bei Pecham findet sich diese Definition wiederholt (ed. Spettmann, p. 217 sqq.).

Wesenheiten, die keine physische Existenz, sondern eine metaphysische Wirklichkeit besitzen — wie ja auch das Allgemeine im Sinn des gemäßigten Realismus nur im Einzelnen seinem Inhalt nach verwirklicht ist (Frage 13) —, oder letztlich das Absolute. Dieses ist der tiefste Grund und Urquell (Causa) aller Seins- und Erkenntnisgesetze<sup>1)</sup>. Ganz im Einklang mit Aristoteles<sup>2)</sup> behauptet Olivi, daß die Ordnungen des Seins und menschlichen Erkennens im umgekehrten Verhältnis zu einander stehen: weder Gott noch die allgemeinen Wesenheiten schauen wir in sich, sondern gelangen erst durch vielfache Bearbeitung des Inhaltes der Erfahrung zu ihrer Kenntnis.

Der Irrtum kann einen doppelten Grund haben; entweder ist er durch die mangelnde Klarheit des Objektes oder durch den Einfluß des Willens hervorgerufen: *falsitas aliquando provenit ex pravo affectu intellectum et eius iudicium distortante seu tortuose deducente, aliquando ex defectu intellectus nequeuntis veritatem obiecti discernere*. Ganz allgemein wird die Einwirkung des Strebevermögens auf das Erkennen im 1. Teil der Frage 74 ausgesprochen: *acumen et claritas per pravos affectus et per nimis materiale adhaesionem ad imaginationem et sensum potest valde obfuscarı et detorqueri absque minutione substantiae suae et e contra per sanctos affectus et gustus habitualiter clarificari et acui et dilatari*.

Wir haben im Vorstehenden einen gedrängten Überblick über den Aufbau des Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffs gegeben, ohne das Gesagte mit Olivis eigenen Worten zu belegen, um die Übersicht nicht zu erschweren. Lassen wir ihn nunmehr selbst zu Wort kommen.

Das Erkennen ist zunächst das Darstellen eines Sachverhaltes: *orationem oportet conformari rei seu significato suo ad hoc, quod sit vera* (Lösung der 25. Objection in der

1) Augustinus, *De vera relig.*, cap. 31 n. 11; *De Trin.*, VIII 2 n. 3; XIV 15 n. 21; *De lib. arb.*, II 9 n. 26; vgl. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms*, S. 58 ff.; Thomas, *S. th.*, 1 q. 16 a. 5—8; *De verit.*, q. 1. a. 4—6, 8.

2) *Anal. post.*, I 2, 3.

ersten Borghese-Frage). Ferner die eindrucksvolle Stelle im 4. Teil der 72. Frage: *obiectum habet rationem configurativi et repraesentativi seu cognitivi, nam actus et aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum. Propter quod actus cognitivus vocatur apprehensiva tentio obiecti, in qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto. Ipsum etiam obiectum se ipsum repraesentat aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum est quaedam repraesentatio eius . . . Vis cognitiva fit ipsa similitudo obiecti et sigillaris expressio obiecti . . . Ex hoc, quod actio cognitiva est talis obiecti, habet, quod sit eius expressiva visio et simillima imago. Im 1. Praenotamentum der 72. Frage heißt es: agens agit intra se, dirigendo vim suam in obiectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum obiectum, acsi deberet obiectum intra se capere.*

Der Unterschied zwischen dem Denkinhalt und dem Sachverhalt und zugleich die innige Beziehung zwischen beiden bringt die Lösung der genannten 25. Objektion im Borghese-Kodex klar zum Ausdruck: *veritas orationis simpliciter et proprie non causatur a veritate rei, quia res non est causa effectiva alicuius substantialis vel accidentalis, quod sit in oratione, cum frequenter loquamur de rebus absentibus et de non existentibus. Pro tanto tamen potest dici causa, quia oportet orationem conformari rei seu significato suo ad hoc, quod sit vera. Et hoc est, quod dicitur ab eo, quod res est vel non est<sup>1)</sup>. Quod autem dicitur, quod ad solam mutationem rei oratio mutatur de veritate in falsitatem et e contrario, non est intelligendum, quod hoc fiat per hoc, quod orationi aliquid adveniat formaliter et depereat, quia hoc non est verum; sed eo modo, quo Petrus similis Paulo in albedine dicitur esse mutatus et factus dissimilis, sola mutatione facta in Paulo, utpote facto nigro, et nulla reali mutatione facta in Petro.*

Das Urteil ist der logische Ausdruck und Träger der Wahrheit: *veritas* — die geschöpfliche im Gegensatz zur

1) Vgl. Aristoteles, *Metaph.* IV 7.

göttlichen, wie ausdrücklich gesagt wird — *est veritas habitudinis et compositionis praedicati cum subiecto* (die Lösung der 6. Objection in der ersten Frage der Borghese-Handschrift).<sup>1)</sup> Dort wird auch das Verhältnis der Proposition oder des sprachlichen Ausdrucks zur inneren Aussage beschrieben: *eadem veritas per propositionem significatur, quae etiam ab intellectu intellegi significatur.*

Die Wahrheit oder Erkenntnis als ein Meinen und Bezeichnen und die Gegenüberstellung von logischer und ontologischer Wahrheit finden ihre Formulierung in der Lösung der 24. Objection der nämlichen Frage. Ich lasse wegen der Vieldeutigkeit der in Frage kommenden Ausdrücke zuerst eine freiere Übersetzung folgen, wie sie sich aus dem Zusammenhang ergibt: wie der gemeinte Sachverhalt von der Aussage — dem Urteil oder Denkinhalt — verschieden ist, so ist auch die Wahrheit der ersteren von der Wahrheit der letzteren verschieden . . ., wie ja auch stets die idealen, allgemeinen Wesenheiten von der ihr entsprechenden Einzelnatur verschieden sind, so daß diese stets und tatsächlich etwas anders bedeutet als jene. *Sicut est aliud ipsum significatum ab ipsa propositione, ita et veritas significati a propositione significante . . ., sicut natura ideata differt semper ab ideato realiter, ita quod ideatum semper ponat actu aliam rem ab idea.* Ähnlich wird in der Lösung der 25. und 6. Objection, die vorhin bereits im Auszug gebracht wurden, von dem Gegenstand als dem durch die Erkenntnis Bezeichneten und der Wahrheit als dem Hinweisen auf ein Objekt gesprochen.

Das Erkennen ist die Erfüllung einer Intention: *aspectus non dicitur figi in obiecto per suarum essentialium materialem contactum, sed solum per hoc, quod huius ad illud obiectum inclinatio et impendentia firmiter quietatur, acsi eius essentia esset in obiecto fixa.*

Das Verhältnis des Ordo metaphysicus oder der ewigen

---

1) Genau wie Leibniz: *De scientia universalis* (Erdmann, *Opp. phil.*, p. 83), *Discours de métaph.*, XIII (Gerhardt, *Die philos. Schriften von Leibniz*, 4. Bd., S. 436 ff.); vgl. Jansen, *Leibniz erkenntnistheoretischer Realist*, S. 27 f.

Wahrheiten zur Wirklichkeit des Einzelnen und zu Gott beleuchtet die Lösung der 6. Objection der ersten Borghese-Frage. Olivi vertritt hier wie in Frage 13 des Vaticanus, wo er ex professo gründlich und scharfsinnig die Universalien behandelt, den gemäßigten Realismus der Aristoteliker. Im 1. Teil der 74. Frage heißt es: *universale nihil reale dicit aut ponit nisi in particularibus suis*. Weiterhin lehrt er, daß die allgemeinen Wahrheiten nur in einem sie denkenden Verstand tatsächlich vorhanden und daß sie nur in den Einzeldingen verwirklicht sind, daß sie aber andererseits als *rationes ideales manent rebus destructis, quia talis veritas, v. g. ratio ternarii, quantum est absolute et universaliter intellecta, abstrahit ab omni re particulari et ab omni tempore et loco, et eadem ratione omnia alia universalia dicuntur esse ubique et semper*. Der letzte Grund dieser metaphysischen Seins- und Wahrheitsordnung ist Gott und zwar seine Wesenheit, nicht sein Verstand. Sie fallen aber nicht mit Gott zusammen, sondern sind bloß in seiner Natur und in seinem Verstand begründet: *licet veritas divini intelligere sit veritas simpliciter et summa, obiecta tamen e contrario quantum ad naturas et veritates, quae eis competunt, secundum se non sunt in Deo nisi secundum quid, quia non sunt ibi nisi sicut in causa vel sicut in experimente*.

So weist also bei Olivi wie bei den klassischen Vertretern einer realistischen Erkenntnislehre die Logik auf die Ontologie, das Denken auf das Sein und letztlich auf das Absolute hin. Es ist eine einheitliche, tief durchdachte Weltanschauung. Wie Thomas, so verarbeitet auch Olivi Platonisch-augustinische und Aristotelische Gedankenmotive zu einem abgerundeten, inhaltlich reichen Begriff des Erkennens<sup>1)</sup>.

1) Mandonnet, in *Dictionnaire de théol. cath.*, unter *Frères-Prêcheurs*; Baeumker, *Die Geschichte der christlichen Philosophie des Mittelalters*; Suarez, *Disputationes metaphysicae*; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2a u. 2b (Platon und Aristoteles); Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, besonders im 1. Band.

## 6. Kapitel.

### Die Stellung des Objektes im Erkenntnisvorgang.

Das ist der fundamentale Unterschied zwischen der Aristotelisch-mittelalterlichen und der Kantisch-neuzeitlichen Erkenntnislehre, daß dort das tatsächliche Sein, das von außen dem Geist gegenüberstehende Objekt das Maß und das Kriterium der Wahrheit abgibt, daß hingegen bei Kant und seinen Anhängern die Seinsgesetze eine Schöpfung des Geistes sind, ihren Ursprung im Subjekt d. h. im Bewußtsein überhaupt haben und daß die Wahrheit in der Übereinstimmung der Erscheinungen mit der Struktur der apriorischen Erkenntnisregeln und deren normalem Verlauf besteht<sup>1)</sup>. Wie darum die Darlegung des Erkenntnisverlaufes und die Erklärung des Ineinandergreifens der dabei beteiligten Faktoren bei den Neueren vom Subjekt ausgehen muß, so bei den Scholastikern vom Objekt.

Die Darlegungen Olivis über die Stellung und den Anteil des Gegenstandes am Erkennen haben zwei Seiten. Einmal wird die absolute Notwendigkeit desselben hervorgehoben: der *Aspectus* der Erkenntniskraft — ein zentraler Begriff seiner Erkenntnislehre — muß auf etwas Dingliches oder Gegenständliches gehen, wie mit scharfer Unterscheidung von Subjekt und Objekt oft betont wird. Ist kein realer, physischer Gegenstand vorhanden, dann vertritt das Gedächtnisbild, die *Species memorialis*, seine Stelle. Darum spezifiziert auch das Objekt den Akt, bestimmt seinen Vorstellungsinhalt in concreto, wie die Ausführungen im 4. Teil der

1) Vgl. Kant, Kritik d. R. V., 2. Aufl. (Berliner Ausg., 3. Bd. S. 234), Proleg., § 13. Anm. III (4. Bd. S. 290); vgl. Ch. Sentroul, Kant und Aristoteles, übersetzt von H. Heinrichs, Kempten 1911.

Frage 72 dartun. In der Lösung der 2. Objection der nämlichen Frage heißt es: *sicut actus causantur ab obiecto tamquam a suo termino eos terminante, sic trahunt ab eo speciem obiecto conformem, et hoc modo a diversis obiectis diversas trahunt species.* Darum wird der Anteil des Objektes am Erkennen als eine Causalitas und Cooperatio bezeichnet, die Erkenntnis selbst ein Abbilden, Absiegeln, Darstellen, Ausdrücken desselben genannt, der Gegenstand übt eine Vis terminativa auf das Erkenntnisvermögen aus.

Das alles sind beinahe scholastische Selbstverständlichkeiten, die aber der Vollständigkeit halber hier ihren Platz finden mußten.

Ganz anders ist es mit der zweiten Seite der Theorie Olivis über die Bedeutung des Objektes bestellt. Er entwickelt da eine Ansicht, die er selbst als ziemlich vereinzelt dastehend bezeichnet. Am Schluß der Lösung der 14. Objection der Frage 58 sagt er nämlich: *sic igitur respondent isti, [sc. ad istas quindecim probationes quarti decimi argumenti]. . . Licet autem isti in aliqua parte dictorum suorum concordent quibusdam magnis doctoribus et in aliqua alia parte aliis etiam magnis, in quibusdam tamen omnino discordant ab omnibus.* Diese letzte Bemerkung geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Stellung des Objektes. Ferner bemerkt er im Anfang der Frage 58: *quosdam etiam vidi, . minoris tamen auctoritatis quam praedicti, nämlich als die Aristoteliker . . . und nun folgt die Ansicht, welche den Einfluß des Objektes leugnet.* Natürlich braucht Olivi entsprechend dem literarischen Auftreten seiner Zeit eine führende Autorität und so behauptet er auch in bezug auf diesen Punkt, an Augustinische Gedanken anknüpfen zu wollen: *quia vero Augustinus circa actum particularium sensuum more dubitantis et hinc inde fluctuantis aliqua dixit, daß sie nämlich vom Objekt ursächlich beeinflusst werden, idcirco id, in quo certius est locutus, pro meo modulo prosequens dico, quod cognitivi actus efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus (Der Anfang des Corpus der Frage 74).*



Olivi leugnet nun allen ursächlichen Einfluß des Objektes auf das Subjekt. Umgekehrt muß er folgerichtig letzteres als die Totalursache des Aktes bezeichnen und im Gegensatz zu den Aristotelikern, die neben dem Aktiven das Passive der Erkenntniskräfte stark betonten<sup>1)</sup>, die Aktivität derselben auf die Spitze treiben<sup>2)</sup>. Überhaupt tritt das subjektive Element bei Olivi sehr hervor. Das aber ist der fundamentale Unterschied zwischen ihm und dem modernen Subjektivismus, etwa dem Kritizismus, daß, wie aus dem über den Erkenntnisbegriff Gesagten erhellt, bei ihm das Subjektive rein psychologische Bedeutung im Sinn des Entstehens der Erkenntnisse, bei Kant dagegen kritisch-transzendente Bedeutung im Sinn des Geltens hat<sup>3)</sup>. Passiv sind die Fähigkeiten nur insofern, als sie ihre Akte in sich aufnehmen. Man ist vielleicht versucht, an eine prästabilisierte Harmonie im Sinn von Leibniz zu denken, indes liegt sie dem mittelalterlichen Denker völlig fern<sup>4)</sup>.

Nehmen wir den Fall, daß eine Species memorialis im Geist vorhanden ist, dann kann nach Olivi die Seele aus sich allein den gesamten Erkenntnisprozeß einleiten und durchführen. Innerhalb des Subjektes schließt sich der Kreis der Kausalität. Das Objekt hat für die Erkenntnis eine ähnliche Bedeutung wie der Terminus für die Relatio, darum wird es auch ständig Terminus, Terminans, Causa terminativa, gelegentlich auch Occasio genannt<sup>5)</sup>. Wie das Wesen

---

1) Arist., De anima, II 5, 12; III 4, 5; vgl. Baeumker, Witelos, S. 469 ff.

2) Vgl. das darin liegende Platonisch-augustinische Element bei Baeumker A. a. O. 467 ff.; Grabmann, Aquasparta, S. 73 ff., 95.

3) Vgl. M. Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode, Leipzig 1900.

4) Vgl. Jansen, Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Bereits Baumgartner, (Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, S. 57) hatte auf die Ähnlichkeit der Erklärung des Ursprungs der höheren Erkenntnis seitens W. v. A. mit Leibniz hingewiesen, zugleich aber den großen Unterschied betont. Olivi rückt, weil er allen Einfluß der Sinnesdinge leugnet, Leibniz noch näher; vgl. die Ausführungen im 9. Kap. S. 82 f.

5) Aquasparta berichtet von solchen Scholastikern, nach denen

der Relatio durch den Terminus innerlich nicht bestimmt oder auch nur berührt, sondern durch das Hinweisen oder Bezogensein des Gegenstandes auf denselben begründet wird, so verhält sich nach Olivi das Objekt zur Erkenntnis: der Akt wird spezifiziert durch sein inneres Hinweisen und Sicherstrecken auf das Objekt. *Formalis et intrinseca ratio actus, qua formaliter terminatur in tali obiecto, est effective et influxive ab ipso cognoscente* (Lösung der 2. Objection in Frage 72). *Quartus modus agendi et patiendi est, quando agens agit intra se, dirigendo vim suam activam in obiectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum obiectum, acsi deberet illud obiectum intra se capere. Et hoc modo immediatum principium actionis apprehensivae vel volitivae agit intra potentiam animae* (1. Praenot. der Frage 72). Anderswo vergleicht Olivi die Stellung des Objektes im Erkenntnisprozeß mit der Causalitas finalis und gibt damit die vorhin gegebene Auffassung in anderer Weise wieder: wie das Strebevermögen sich zum Guten hinwendet, so die Erkenntniskraft zum Wahren.

Freilich läßt sich dieser in sich unmögliche und den Tatsachen widersprechende Standpunkt nicht durchführen und so verdichtet sich unter der Hand die Occasio und der Terminus zum vere Cooperans. Noch mehr, in den Ausführungen, wo Olivi ex professo die Stellung des Objektes behandelt (4. Teil der Frage 72), macht er dessen Bedeutung zu der einer Causa. So vereint er friedlich beide Seiten in der endgültigen Prägung „Causalitas terminativa“, wodurch, wie Scotus<sup>1)</sup> mit gewohntem kritischen Scharfsinn ausführt, nichts erklärt, sondern nur etwas Unmögliches behauptet wird.

Beim erstmaligen Lesen der Causalitas terminativa ist man geneigt, in ihr einen plumpen Widerspruch, eine Contradictio in terminis zu erblicken. Eine sorgfältige geschichtliche Betrachtung wird indes den Verfasser von einer solchen logischen Ungeheuerlichkeit freisprechen. Der Begriff „Causalitas terminativa“ hat die Sinneswelt bloß eine gelegentliche Bedeutung für das menschliche Denken hat (Grabmann, S. 76).

1) Sent. (Opus Oxon.), I d. III q. 7 Anfang.

salitas, Causa“ wurde im dreizehnten Jahrhundert im weiteren Sinn genommen, etwa in der Bedeutung unserer deutschen Ausdrücke „Vorbedingung, Voraussetzung, notwendiger Umstand, Erfordernis, Veranlassung“. So spricht Scotus an der erwähnten Stelle von einer Causa sine qua non und meint damit offenbar Conditio sine qua non. Diese Gleichstellung tritt besonders in den scholastischen Kommentaren zum Anfang des vierten Sentenzenbuches zu Tage, wo über die Causalitas Sacramentorum zu verhandeln war. So gebraucht dort Bonaventura Causa sine qua non ganz wie Scotus und stellt sie darum auch der Causa efficiens gegenüber.<sup>1)</sup>

Legen wir indes nicht bloß den systematisch-kritischen, sondern auch den geschichtlichen Maßstab an, so wird das Werturteil milder lauten. Auch Aristoteles<sup>2)</sup> bleibt trotz seiner geistvollen Abstraktionstheorie, deren Linien er indes nur allgemein zeichnet, die Antwort schuldig, wie denn nun der Νούς ποιῶν in Kraft treten könne, in welcher ursächlichen oder nichtursächlichen Beziehung das Phantasma zu ihm stehe. Thomas<sup>3)</sup> hat die spärlichen Andeutungen des Stagiriten genial weiter geführt, vor allem will er in dem kausalen Einfluß des Sinnenbildes auf den Verstand das nötige Bindeglied zwischen Niederen und Höherem gefunden haben. Wie sehr indes diese Annahme der Grundauffassung Augustins, wonach Körperliches in keiner Weise auf Geistiges einwirken kann<sup>4)</sup>, widerspricht, liegt auf der Hand. Und so hat Suarez<sup>5)</sup>, gewiß ein sehr selbständiger, bedeutender Denker, um die in dieser Erklärung liegende Schwierigkeit zu umgehen, an Stelle der Kausalität des Phantasmas die Colligantia oder Sympathia der sinnlichen und geistigen Erkenntniskräfte gesetzt, um so die Vermittlung von jener auf diese zu erklären. Urteilen wir gar erst vom Standpunkt der modernen Philosophie, so wird uns das Irren Olivis noch verständlicher. Leibniz, gewiß einer der größten

1) Sent., IV d. I p. I art. unicus q. 4 Conclusio.

2) Vgl. De anima, III 4 ff.

3) Besonders S. th., I q. 84—89.

4) De musica, VI 5; De gen. ad lit., XII 16, 19, 20.

5) De anima, lib. IV cap. 2 n. 7 sqq.

Denker, läßt gemäß seiner Theorie der Monadologie und prästabilierten Harmonie die Erkenntnisse unabhängig von aller äußeren Einwirkung entstehen. Trotzdem ist er Realist<sup>1)</sup>. Ähnlich sind Geulincx und Malebranche ungeachtet ihres Okkasionalismus, gemäß welchem die Dinge nicht aufeinander wirken, sondern nur von Gott beeinflusst werden, Realisten. So können wir denn Olivis Irren verstehen und müssen trotz der scharfen Abweisung seiner Ergebnisse doch die Energie und Selbständigkeit seines Denkens anerkennen.

Ein Hauptgrund, warum er den Einfluß des Objektes ablehnt, ist derselbe wie derjenige, den er so oft bei der Verwerfung der Species anführt: jeder Erkenntnisakt ist ein streng einheitlicher, der in sich zwei Formalitäten befaßt, nämlich das subjektive, psychische Sein und das Darstellen eines Objektes als ein Sichhinwenden auf etwas außer ihm. Beide Formalitäten sind aber nicht reell verschieden, sondern bloß zwei verschiedene Seiten ein und derselben Entität. Diese Einheit im Sein setzt aber auch eine einheitliche Kausalität voraus. Ginge darum der Akt teilweise vom Objekt aus, so wäre es um diese Einheit geschehen. Überdies gehörte der vom Objekt ausgehende Anteil nicht dem lebendigen Ich an, wäre also nicht psychisch<sup>2)</sup>. Trotz der Haltlosigkeit dieser Beweisführung ist auch hier wieder der offene Blick für das zugrunde liegende Problem anzuerkennen; bei der Verwerfung der Species werden wir denselben kritischen Zug wiederfinden.

Ein weiterer Beweis wird aus dem Selbstbewußtsein genommen. Wenige Scholastiker berufen sich mit Augustin, Descartes und andern Modernen so häufig auf die Tatsachen der inneren Erfahrung wie Olivi<sup>3)</sup>, häufig mit gutem Erfolg. Hier schießt er über das Ziel hinaus. Er argumentiert: unser Bewußtsein berichtet uns, daß die Akte von uns ausgehen und uns angehören, also sind wir ihre Totalursache. Der Trugschluß liegt auf der Hand: freilich sagt

1) Monadologie, n. 7, 11, 22 u. an zahlreichen anderen Stellen; vgl. Jansen, Leibniz erkenntnistheoretischer Realist.

2) Vgl. Aquasparta, bei Grabmann, S. 77.

3) Vgl. Jansen, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit.

uns die innere Erfahrung, daß die Akte von uns verursacht sind, aber nicht, daß sie vollständig von uns ausgehen.

Ein dritter Grund für die Leugnung des Einflusses des Objektes wird aus der Notwendigkeit des Aspectus hergenommen. Immer und immer wieder betont Olivi die Wichtigkeit desselben. Sophistisch schließt er sofort: also genügt der Aspectus.

In dieser ganzen Beurteilung der Bedeutung des Objektes spricht sich klar die philosophiegeschichtliche Stellung Olivis aus. Er knüpft da offenbar an Augustinische Gedanken an, um sie schöpferisch weiter zu führen. So erklärt er selbst in Frage 73 bei Aufstellung seiner These, welche den Einfluß des Objektes bestreitet: *relictis ergo duabus partibus opinionis praemissae [sc. Augustini] tertiam [sc. quod secundum Augustinum potentiae virtualiter attingunt, ubi realiter non sunt] explicare et probationibus fulcire intendo*. Tatsächlich vollzieht sich bei diesem das höhere Erkennen unabhängig von aller Einwirkung der existierenden Sinnendinge <sup>1)</sup>, die Seele schaut im Lichte der göttlichen Einstrahlung die geistige Welt.

Philosophiegeschichtlich wäre es nun höchst interessant und wissenswert zu erfahren, welches diese kleine Schar wenig beachteter Scholastiker war, die diese Ansicht hielten: *quosdam etiam vidi, minoris tamen auctoritatis quam praedicti*, nämlich die Aristoteliker, heißt es in Frage 58 und weiterhin: *in quibusdam tamen omnino discordant ab omnibus*, wo man unter in quibusdam am besten die Leugnung des Einflusses des Objektes zu verstehen hat, da sich in bezug auf die anderen dort erwähnten Lehrpunkte kein solcher Gegensatz zu „Allen“ findet. Wer sind also die Zeitgenossen Olivis, die allen Einfluß des Objektes auf die Erkenntnisfähigkeit leugneten und welches sind die historischen Vorbedingungen dieser merkwürdigen Theorie?

Nach dem jetzigen Stand der Forschung können wir die erste Frage schwerlich beantworten. Olivi macht uns, wie es scheint, zum erstenmal in überraschender Weise mit

1) Vgl. *De gen. ad lit.*, XII 16 n. 19, 20, 32; *De musica*, VI 5 n. 8. 9. 10, 12.

diesem eigenartigen Lösungsversuch im dreizehnten Jahrhundert bekannt und bezeugt damit aufs neue, daß innerhalb der Hochscholastik weit mehr wissenschaftliche Differenzierungen und entgegengesetzte Strömungen vorhanden waren als man bis auf die letzten Jahre glaubte.<sup>1)</sup>

Dagegen können wir die geschichtlichen Bedingungen und Einzelmotive, aus denen die Olivische Ansicht naturgemäß hervorwuchs, mit Wahrscheinlichkeit aufdecken. Es brauchte bloß die Lehre, daß das höhere Erkennen schöpferisch aus dem Grunde der Seele entstehe, zu der parallelen Annahme hinzugesellt werden, daß auch die Sinneserkenntnisse ohne ursächliche Beziehung zu den äußeren Gegenständen, rein durch die Spontaneität des Subjektes zustande kommen. Freilich geht Olivi in Frage 73 noch weiter und stellt seine These nicht bloß für das Erkennen, sondern auch

1) Vgl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters, S. 339ff.; Ueberweg-Baumgartner, S. 196ff. Lehrreich ist, was Suarez (De anima, lib. III cap. 1 n. 1, 2) über die Vorgeschichte dieser Ansicht berichtet. Die Frage lautet: *utrum ad actum cognoscendi necessaria sit coniunctio obiecti cum potentia*. Es ist der Sache nach dieselbe Problemstellung wie bei Olivi. In der ersten Nummer wird die negative Ansicht mit zwei Gründen verteidigt, natürlich bloß im Sinn der Gegner, *obiectionis gratia*. *Primo, quia terminus actionis non praerequiritur ad actionem, ut propterea debeat esse coniunctus agentis, obiectum autem cognoscibile est terminus actionis, ergo. Secundo, vel necessarium esset obiectum coniungi potentiae secundum suum esse reale vel secundum illius similitudinem. Non prius, nam intellectus cognoscit hominem, quem realiter intra se non habet; ac de sensibus ait Aristoteles, quod super eos positum sensibile non causet sensationem. Posterius etiam non videtur necessarium, cum fictitiae videantur huiusmodi species.* Das sind andere Beweisgründe als bei Olivi.

In der folgenden Nummer bringt Suarez eine lange Liste von Verteidigern dieser Lehre; er schickt voraus, daß es im Grunde dieselben Philosophen seien, die auch die Species leugneten, was ja auch bei Olivi vollauf zutrifft. Dann zählt er auf: *quam opinionem tribuit Galeno Gregorius Nyssenus libro De viribus animae cap. 2; Divus Augustinus etiam libro De quantitate animae cap. 23. videtur sentire visionem non fieri potentia aliquid recipiente. Idem tenet Seneca libro 1. Naturalium quaestionum ac tribuunt Platoni Plotinus Enneade 4. et Porphyrius libro De sensu.* Es folgen die Noministen Occam, Biel, Durandus.

für jede andere Tätigkeit auf: *an aliqua virtus cognitiva vel quaecunque alia secundum suam essentiam exterius non emissa possit ab extrinseco et distante medio vel obiecto absque eorum influxu mutari vel pati*. Indes kommen hier von dieser allgemeinen metaphysischen Auffassung nur die Erkenntnisfähigkeiten in betracht.

Daß nun das Entstehen der höheren Akte von verschiedenen Scholastikern mit Berufung auf Augustin<sup>1)</sup> restlos aus der geistigen Zeugungskraft des Verstandes erklärt wurde, berichtet uns Scotus, der Zeitgenosse von Olivi war. In der Hauptuntersuchung über den Ursprung der Denkakte<sup>2)</sup> zählt er in der Reihe der ihm vorliegenden sechs Erklärungsversuche an erster Stelle folgenden auf: *in ista quaestione est una opinio, quae attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animae; et imponitur Augustino, qui dicit, es folgen die von Olivi wiederholt zitierten Stellen De musica XII 16 und De Trin. X 5*. Mit Recht setzt die Venediger Ausgabe der Werke des Doctor Subtilis vom Jahre 1680 daneben „Opinio Henrici“. Tatsächlich vertrat Heinrich v. Gent bei seinem durchaus konservativ gerichteten Augustinismus diese Ansicht<sup>3)</sup>. Längst vor ihm hatte Wilhelm v. Auvergne<sup>4)</sup>, dem Olivi auch in anderer Hinsicht verwandt ist, die Entstehung der höheren Erkenntnis aus der ursächlichen Beziehung zu dem Gegenstand losgelöst, wenn er der Sinneserkenntnis nur die Aufgabe einer *Conditio sine qua non*, einer Veranlassung anwies und die höheren Akte aus dem formgebenden, schöpferischen Schoß des *Intellectus materialis* sich entwickeln ließ<sup>5)</sup>.

Anders als mit der Verstandeserkenntnis stand es mit

1) Vgl. die vorhin erwähnten Stellen S. 55.

2) Sent. (Opus Oxon.), I d. III q. 7 Anfang; auch Suarez (*De anima*, lib. III cap. 1 n. 3) berichtet von Vertretern dieser Ansicht; außer Durandus und Joannes Baconius (der Karmelit und Averroist Johann Baconthorp, vgl. Ueberweg-Baumgartner, S. 545f.), Sent., II d. 6 q. 1 wird Heinrich v. Gent zitiert.

3) Quodlib., IV q. 7; V q. 14; XI q. 5; XIII q. 11; vgl. de Wulf, p. 89 sqq.

4) *De anima*, VII 3, 4; Baumgartner, S. 48 ff.

5) Baumgartner, S. 56f.; vgl. Kap. 9 S. 82 f.

der sinnlichen. Für diese hatte Augustin ausdrücklich Species oder eine Einwirkung, die vom Gegenstand ausgeht, verlangt<sup>1)</sup>. Und doch war mit der Konsequenz seiner Theorie der Erklärungsversuch gegeben, jeden ursächlichen Einfluß des Objektes zu leugnen. Einmal lehrte nämlich Augustin, daß jeder vitale Akt als solcher nur von der einfachen Seele vollzogen würde und daß das sinnliche Erkennen nicht sowohl ein Wahrnehmen des äußeren Gegenstandes als ein Aufmerken der Seele auf die durch ihn im eigenen Körper vollzogene Veränderung sei<sup>2)</sup>. So dann lehrte er mit den Platonikern ein förmliches physisches Wandern der Erkenntniskraft zum wahrgenommenen Gegenstand<sup>3)</sup>. Um diese Unmöglichkeiten, auf die Olivi wiederholt kritisch hinweist, zu beseitigen, lag es für einen getreuen Schüler Augustins, der an dessen Grundgedanken von dem Vorgang der sinnlichen Erkenntnis als eines rein seelischen Geschehens festhielt und überdies eine harmonische, einheitliche Erklärung für das sinnliche und höhere Erkennen geben wollte, nahe, ersteres nach Analogie des letzteren zu fassen und vollen Ernst mit dem Augustinischen Prinzip<sup>4)</sup> zu machen, daß Körperliches in keiner Weise auf Geistiges einwirken könne. Dann aber ergab sich mit Notwendigkeit die Unabhängigkeit der Sinneserkenntnis als eines rein seelischen, einfachen Aktes von allem ursächlichen Einfluß des äußeren Objektes, wie es Olivi lehrte. Damit war der Augustinische Aktivismus der Seelentätigkeiten zu einem abgerundeten System ausgebildet.

Ganz dieselbe Tendenz lag in der Theorie Platons, wie sie darum auch von manchen Neuplatonikern durchgeführt zu sein scheint<sup>5)</sup>. Zu diesen spezifisch psychologischen Motiven gesellte sich bei letzteren noch ein allgemeineres,

1) De musica, VI 5; De Trin., XII 2.

2) De musica, VI 5.

3) De quant. animae, VI 2, 3; De musica, VI 8; De gen. ad lit., IV 34; I 16; De Trin., IX 3.

4) De musica, VI 5; De gen. ad lit., XII 16, 19, 20; De Trin., X 5; Confess., XIII 2.

5) Vgl. Suarez, De anima, lib. III cap. 1 n. 2: tribuunt hanc opinionem Platoni Plotinus (Enncade 4) et Porphyrius (De sensu).



metaphysisches, das möglicher Weise in derselben Richtung arbeitete, wenngleich die Tatsächlichkeit seiner Einwirkung bislang noch nicht nachweisbar ist<sup>1)</sup>. Der *Liber de causis*<sup>2)</sup> stellt nämlich die Seele, als am Horizont der geistigen oder ewigen und der sinnlichen oder veränderlichen Welt befindlich, jenseits der Zeit, also indirekt auch jenseits des Raumes. Was lag da näher, als aus diesem so beschaffenen Sein auch auf ein entsprechendes Handeln zu schließen, oder die psychologischen Folgerungen aus diesem metaphysischen Prinzip abzuleiten? Dann aber ist der Mensch in seinem Erkennen unabhängig vom Wandel der Sinneseindrücke, ebenso wie er in seinem Sein jenseits der Veränderlichkeit von Zeit oder Bewegung steht.

Diese letzte philosophische Betrachtung leitet zu theologischen Gesichtspunkten über, die, weil im Gesamtbewußtsein der damaligen Zeit liegend, zu der Ausbildung der von Olivi vorgetragenen Lehre bewußt oder unbewußt beigetragen haben dürften. Wir sagten, diese Erwägungen hätten im Gesamtbewußtsein gelegen; vor allem deshalb, weil sie, wie gleich zu zeigen ist, außer bei einem so angesehenen, viel zitierten Scholastiker des zwölften Jahrhunderts, wie es Hugo v. St. Victor war, auch in dem Werk, welches schlechthin das theologische Lehrbuch jener Zeit war, welches dem mündlichen Unterricht zu Grunde lag und immer und immer wieder in schriftlichen Erzeugnissen kommentiert wurde, in den Sentenzen des Petrus Lombardus, ihren Eingang gefunden hatten. Hugo v. St. Viktor<sup>3)</sup> und der Lombarde<sup>4)</sup> behandeln nämlich den Zustand des ersten Menschenpaares im Stande der Gnade vor dem Sündenfall und lehren, daß Adam sowohl die sinnliche als die geistige Welt unmittelbar durch eingegossenes Wissen schaute. Von diesen übernahm u. a. Wilh.

1) Vgl. hierüber Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne, S. 18 ff.

2) § 2 S. 165: *esse autem, quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.*

3) *De sacramentis*, lib. 1. pars 6 cap. 12, 14; vgl. Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, 1. Bd. S. 339.

4) *Sent.*, II d. 23 n. 2, 3; vgl. Stöckl, S. 409.

v. Auvergne<sup>1)</sup> diesen Gedanken. Damit war vom theologischen Standpunkte aus die Möglichkeit einer Erkenntnis von Außenobjekten ohne deren ursächlichen Einfluß gegeben. Bei der engen Verbindung von Theologie und Philosophie im Mittelalter oder besser bei der einheitlichen philosophisch-theologischen Lebensanschauung der christlichen Scholastiker konnten sich nun leicht spezifisch theologische Betrachtungspunkte, wenn auch unbewußt, in rein philosophischen Ableitungen, die aus ganz andern Quellen flossen, geltend machen.

Damit dürften wir die geschichtlichen Entstehungsgründe und psychologischen Voraussetzungen dieser merkwürdigen Lehre, wie sie bei Olivi auftritt, aufgezählt haben. Daß er sie in ihrer wesentlichen Ausgestaltung bereits bei andern vorfand, sagt er ausdrücklich. Wir sind aber um so mehr genötigt, diese Bezeugung trotz der sonst oft angewandten Diplomatenkünste hier wörtlich zu nehmen, weil er sich anderswo, wo er offenbar eine ganz neue Ansicht vorträgt, wie z. B. in bezug auf das Verhältnis von Leib und Seele (q. 51), auf keine andern Autoren beruft, sich vielmehr für sie als sein eigenes Geisteskind einsetzt.

Offenbar hat Scotus<sup>2)</sup> die Ansicht, wie sie Olivi vertritt, im Auge, — ob er diesen selbst meint, läßt sich bei dem Takt der mittelalterlichen Scholastiker, die Zeitgenossen nicht mit ihrem Namen zu nennen, nicht mit Sicherheit entscheiden, wahrscheinlich ist es Olivi, zumal Scotus sein Mitbruder war und seine Informationslehre in eindeutiger Bestimmtheit wiedergibt<sup>3)</sup> —, wenn er in der Frage: *utrum pars intellectiva vel aliquid eius sit causa gignens vel ratio gignendi notitiam actualem*<sup>4)</sup> als ersten Lösungsversuch anführt: *in ista quaestione est una opinio, quae attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animae et imponitur Augustino.* Nach ihrer Widerlegung folgt eine *Instantia*,

1) *De univ.*, II p. III c. 21; *De an.*, VII 6; VI 33; V 15, 17; vgl. Baumgartner, S. 18 ff.

2) *Sent. (Opus Oxon.)*, I d. III q. 7 Anfang.

3) *De rerum principio*, q. 9 a. 2 sect. 1 n. 16; q. 11 a. 2 n. 6, 7.

4) A. a. O. des *Opus Oxon.*

die ebenfalls abgelehnt wird: *fugere autem ad causam sine qua non* — offenbar gleich *conditio sine qua non* —, quae requiritur ad hoc, ut notitia gignatur, hoc est dicere, quod omnes per se causae non sunt sufficientes causae, sed requiritur aliquid aliud, a quo res causanda dependet essentialiter. Ergo non erunt tantum quatuor causae . . . vel aliquid dependebit essentialiter ab aliquo, quod non est causa eius . . . Per hoc etiam improbantur diversi modi ponendi tenentium istam opinionem: sive enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae sine qua non vel in ratione termini vel in ratione excitantis, si non detur sibi aliqua per se causalitas, cum ipsae per se causae sint perfectae in se et approximatae et omne impedimentum remotum, quomodo salvabitur, quod ipsum necessario requiratur, nisi ponendo quinque genera causarum? Das sind offenbare Anspielungen an die Ausdrücke *Occasio*, *Terminus* et *Terminatio*, *Causalitas terminativa* als fünfte Ursächlichkeit, an die Zurückführung dieser Theorie auf Augustin, wie sich das alles in der Ansicht Olivis vorfindet.

Diese Theorien über die Stellung des Objektes werden ex professo in Frage 72 entwickelt. So heißt es in der zweiten Vorbemerkung im Anfang der Frage: *licet obiectum, pro quanto solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis, non habeat simpliciter et proprie rationem efficientis, quia formalis terminatio praedicti aspectus non est aliqua essentia realiter differens ab ipso aspectu et saltem non est influxa vel educta ab obiecto: nihilominus potest large connumerari inter causas efficientes . . ., quia virtus activa potentiae cognitivae sic necessario eget tali termino et eius terminatione ad hoc, quod producat actum cognitivum, acsi praedictus terminus influeret aliquid in ipsam vim cognitivam et in eius actum. Tale autem efficere non est ibi secundum rem aliud quam vim activam absque tali termino et terminatione non posse agere suum actum et posse hoc cum ipso, ita quod intrinseca et formalis terminatio virtutis activae est vere efficiens actionem ipsius virtutis.*

Im vierten Teil der Frage 72, quomodo obiectum, in

quantum terminat aspectus et actus potentiarum, cooperatur specificae productioni eorum, wird die Stelle gebracht, die bereits im fünftem Kapitel zitiert wurde.<sup>1)</sup> Im Zusammenhang damit erwähnt Olivi das Beispiel, das häufig wiederkehrt: sicut enim actualis irradiatio vasis sphaerici vel quadrati fit sphaerica vel quadrata ex hoc solo, quod lux generat illam cum conformitate ad figuram sui suscipientis et continentis, sic quia vis cognitiva generat actum cognitivum cum quadam informativa imbibitione actus ad obiectum et cum quadam sigillari et viscerali tentione obiecti, idcirco eo ipso, quod sic gignitur, fit ipse similitudo et sigillaris expressio obiecti. Et ex hoc est, quod simplex essentia actus cognitivi habet in se duas nobiles rationes, quarum prior est quasi fundamentalis ad secundam et secunda est quasi differentialis determinatio primae. Ex hoc enim, quod actio cognitiva exit a spirituali luce principii cognitivi, habet, quod sit quaedam lux et quasi quidam radius analogice similis suo principio, a quo fluit. Ex hoc vero, quod est talis obiecti seu in tali obiecto terminatus et fixus, habet, quod sit eius expressiva visio seu cognitio et simillima imago . . . Et haec ratio se habet ad primam sicut articulatio vocis se habet ad suam rationem generalem, qua est sonus. Si autem obiectum influeret hanc secundam rationem et vis cognitiva, quaecunque illa sit, influeret primam: tunc essent necessario duae essentiae diversae et diversorum generum et specierum, essent etiam duae actiones a duobus principiis diversorum generum factae . . . Supposito igitur, quod hae duae rationes non sint duae essentiae realiter distinctae, sed solum una, tunc ambae fiunt a vi cognitiva sicut ab agente et iterum ambae fiunt ab obiecto sicut a terminante . . . Potest autem causa obiectiva proprie poni in genere causae finalis aut, si priori nomine vis eam vocare, vocetur causa terminativa. Sicut enim causa materialis habet vere rationem causae respectu educti ex ea vel recepti in ea, quamvis non sit proprie causa efficiens eius: sic causa terminativa habet vere rationem causae, quamvis non sit proprie causa efficiens actionis terminatae in ipsa.

1) S. 42 f.

Die Darlegungen im ersten Teil von Frage 74 über die Notwendigkeit der stellvertretenden *Species memorialis* in Abwesenheit des Gegenstandes, wie sie hier mit vier Gründen ausführlich nachgewiesen und sonst noch häufig berührt wird, werfen neues Licht auf die Bedeutung des Objektes: primo, quia omnis aspectus ad obiectum directus terminatur necessario in aliquo; sed cum cogitamus aliquam rem, quae non est actu aut, si est, non est nostro aspectui praesens, tunc aspectus non potest figi et terminari in illa. Ergo oportet, quod aliqua rei imago obiciatur tunc aspectui et terminet ipsum. Secundo, quia si nullius obiecti praesentia est ad actum cognitivum necessaria, tunc non indigemus convertere potentiam et eius aspectum ad aliquid, immo absque omni conversione et absque omni aspectu cogitabimus hoc; constat autem assiduo experimento hoc nos non posse . . . Quarto, quia potentia non habet ex se sola exprimere et repraesentare sua obiecta, quia tunc sua essentia absolute sumpta esset propria et expressa similitudo omnium obiectorum ab ea possibilium cognosci vel cogitari; quod est impossibile. Ergo oportet quod aut obiectum se praesentet ei aut quod in aliqua imaginatione ei repraesentetur.

---

## 7. Kapitel.

### Die Verwerfung der Spezies.

Frage 74 und der Anhang zur Lösung der 13. Objektion in Frage 58 behandeln ausführlich dieses Lehrstück.

Das ganze hierhergehörige Gedankenmaterial läßt sich erschöpfend unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen <sup>1)</sup>.

Erstens: Die Spezies sind überflüssig. Das ergibt sich aus der Natur der Erkenntnis. Wenn sich die erkennende Fähigkeit und das Objekt in genügender Nähe gegenüberstehen — man erinnere sich hier an Olivis naiven Standpunkt —, braucht es bloß des Aspectus, um dasselbe zu erfassen. Ist es nicht physisch gegenwärtig, so wird es durch die Species memorialis ersetzt; diese aber ist nicht die vermittelnde Wirk- und Formalursache, sondern der Terminus der Erkenntnis.

1) Die kritischen Ausführungen Olivis decken sich größtenteils mit den Gründen der Nominalisten gegen die Spezies: Aureolus, Sent., II dist. XXXV pars II art. 4; Sent., I dist. IX art. 1; vgl. Dreiling, Der Konzeptualismus des Petrus Aureoli; Durandus, Sent., II dist. III quaest. 6; Occam, Sent., I dist. 27 quaest. 2; vgl. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei W. v. Ockham; über die genannten Nominalisten siehe Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, 2. Bd. S. 975 ff.; Baeumker, Die christl. Philosophie des Mittelalters, S. 419; auch Aquasparta (Quaestiones disput., p. 280sq.) berichtet über die Gegner der Species, die ähnliche Einwände vorbrachten wie Olivi; vgl. Grabmann, Die Erkenntnislehre des Aquasparta, S. 77; Heinrich v. Gent leugnet die Species intelligibiles (Quodl., XIII q. 11; XI q. 5; V q. 14); siehe über ihn de Wulf, Études sur Henri de Gand, p. 89sq.; nach Witelo können die Intelligenzen ohne Species erkennen, ebenso können allgemein abstrakte Wahrheiten ohne sie erkannt werden (Baeumker, Witelo, S. 487 ff., 550 ff.); vgl. Suarez, De anima, lib. III cap. 2.

Zweitens: Wenn die Fähigkeit eine Spezies bildete, so wäre diese selbst der Gegenstand ihres Erkennens und nicht das Außenobjekt; oder aber wenn auch dieses obendrein erkannt würde, so würde das Ding zweimal gesehen, einmal in der Spezies und zweitens in sich selber, zudem würde es im letzten Fall ohne Spezies erkannt. Mit andern Worten: alles Psychische ist bewußtes, erkanntes Sein, ist Gegenstand und nicht Mittel der Erkenntnis. Es gibt kein *medium quo*, das selbst nicht erkannt die Erkenntnis zu vermitteln hätte, jedes Medium wäre *Medium quod d. h. erkannter Gegenstand* <sup>1)</sup>.

Drittens: Die Spezies müßte einerseits vom Objekt ausgehen, weil sie dasselbe der Fähigkeit vergegenwärtigen und diese in die notwendige Beziehung zu demselben setzen soll; andererseits müßte sie auch vom Subjekt ausgehen, weil sie den Erkenntnisakt vorbereiten und einleiten soll, da sie als die unmittelbare Formalursache des Erkennens etwas Vitales und Physisches sein müßte. Dieser Dualismus hebt aber die Einheit des Aktes auf, von dem uns unser Bewußtsein berichtet, wenn es das Aktsein und die Hinwendung zum Objekt in vollständiger Durchdringung erfaßt. Noch mehr: die Spezies würde eher auf Seiten des Objektes als des Subjektes stehen; daraus würde sich die widersinnige Behauptung ergeben, daß das Erkennen kein lebendiger Vorgang sei.

Viertens: Ebenso gut und schnell wie die Fähigkeit die Spezies, kann sie auch den vollständigen Akt hervorbringen; ein Gedanke, der häufig wiederkehrt und im Grunde auf die erste und zweite Erwägung hinausläuft. Das Subjekt wird nämlich die *Excitatio obiecti* entweder bemerken oder nicht. Bemerkte es sie nicht, so nützt diese *Excitatio* oder *Species impressa* für die Erkenntnis des Gegenstandes nichts und stellt keine Beziehung der Erkenntniskraft zu demselben her. Bemerkte es sie aber, so kann es ebenso leicht und unmittelbar den Gegenstand bemerken wie diese *Excitatio* selbst, ohne daß eine andere *Excitatio* vorauszugehen hätte.

1) Vgl. Thomas, S. th., q. 85 a. 2; Pesch-Frick, *Institutiones Logicae et Ontologicae*, n. 489, 512, 597.

Fünftens: Die Spezies müßte, wenn sie die Erkenntnis einleiten sollte, dem Objekt ähnlich sein, zumal zwischen Ursache und Wirkung stets eine Ähnlichkeit besteht. Damit ist aber die genannte Spezies bereits die Erkenntnis und Darstellung des Objektes selbst oder im Sinne Augustins die Spezies in *acie intelligentiae* als *Similitudo obiecti*. Ist sie aber dem Gegenstand nicht ähnlich, sondern nur ein Symbol oder irgendwelche Wirkung desselben, so kann sie die abbildende Erkenntnis oder das intentionale Bild des Dinges nicht vermitteln.

Sechstens: Manche Vertreter der Spezies — Olivi hat hier ganz bestimmte, teilweise sehr eigenartige, zu seiner Zeit aufgestellte Theorien im Auge — nehmen an, geistige Entitäten gingen vom Objekt durch das Medium zum Erkennenden hin. Indes kann ein materielles Medium unmöglich Träger von Immateriellem sein. Die Vertreter ausgedehnter, körperlicher Spezies dagegen können nicht erklären, wie diese das Prinzip einfacher, unausgedehnter Akte sein können, wie es doch das Erkennen ist. Außerdem müßten unendlich viele Spezies zwischen dem in der Ferne beobachteten Gegenstand und dem Beobachter erzeugt werden, was bei der Unmöglichkeit des *Numerus infinitus* ausgeschlossen ist.

Siebtens: Die Spezies müßten der erkennenden Fähigkeit entweder untergeordnet oder nebengeordnet d. h. entweder *Causa instrumentalis* oder *principalis* des Erkenntnisaktes sein. Im ersten Fall bestände die Aufgabe der *Causa principalis* darin — hier macht sich die öfter wiederkehrende, Olivi eigentümliche, merkwürdige Auffassung von dem in sich gewiß dunklen Verhältnis der *Causa instrumentalis* zur *principalis* geltend —, die *Causa instrumentalis* zur Tätigkeit anzuregen, während diese unmittelbar den Gegenstand zu erfassen hätte, mithin ginge der Akt nicht so sehr von der Erkenntniskraft als von der Spezies aus. Im zweiten Fall aber erkennt die Fähigkeit ohne Spezies, überdies wäre wiederum die Spezies das Erkenntnisobjekt. In jedem Fall hätte man zwei getrennte Handlungen, während doch das Erkennen eine einheitliche ist.



Achtens: Speziell ist die Aristotelische Theorie des Herausarbeitens der geistigen Species aus den sinnlichen Phantasiebildern durch den *Intellectus agens* aus einem dreifachen Grund unmöglich. Die Einfachheit der Spezies, die von ihrem Wesen untrennbar ist, kann nur von derjenigen Ursache ausgehen, die die Spezies selbst hervorbringt, also nicht vom *Phantasma* als Konprinzip. Dasselbe gilt von der *Vitalitas et intellectualitas*, wie bereits vorhin gezeigt wurde. Endlich spricht die Autorität Augustins dagegen: wenn er auch für die Sinne einen realen Einfluß des Objektes und der Spezies annimmt, so doch nicht für das höhere Erkennen, wofür viele Stellen erbracht werden <sup>1)</sup>.

Bemerkenswert ist, daß Olivi noch nicht aus der Ökonomie des Denkens argumentiert und deshalb die Spezies verwirft, wie es später Occam tat: *species neutro modo dicta est ponenda in intellectu, quia nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate* <sup>2)</sup>. Dasselbe Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten spricht Aureolus aus und verwirft deshalb die Species oder „*Forma specularis*“ <sup>3)</sup>. Vorher hatte es bereits Heinrich v. Gent ausgesprochen <sup>4)</sup>.

Die systematische Bedeutung dieser kritischen Bedenken liegt in der kräftigen Hervorhebung der Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die der Theorie der Spezies anhaften. Freilich wird Olivi ihrem Grundgedanken nicht gerecht, wie er ihn selbst im Anfang der Frage 74 klar wiedergibt. Nach dieser Aristotelisch-thomistischen Auffassung, die das Richtige treffen dürfte, hat die Spezies einmal die Aufgabe, der Indifferenz der Erkenntniskraft für all ihre Objekte die Richtung auf einen eindeutig bestimmten Gegenstand zu geben, sodann vor allem die Funktion, die Fähigkeit in reale Beziehung zu demselben zu setzen, die mit der örtlichen Gegenwart noch nicht gegeben ist. Sehr gesund ist vor

1) De. Trin., IX 11, 12; XI 1, 6, 7; XII 15; XV 3, 10—15.

2) Sent., I dist. 27, quaest. 2 K.

3) Sent., I dist. IX art. 1; Sent., II dist. XXXV pars II art. 4. Dreiling, Der Konzeptualismus des Aureoli, S. 205.

4) Quodl., V 14; XIII 11; de Wulf, Études sur Henri de Gand, p. 91 sqq.

allein die Kritik Olivis an jenen Formen der Spezies-Theorie, wie sie ihm bei manchen seiner Vorgänger und Zeitgenossen entgegentraten. So bekämpft er unter anderem die Erklärung: *quod species non habeat esse reale seu naturale, sed tantum intentionale: quod in quolibet puncto aeris sit species simplex et spiritualis* (73. Frage, 2. Teil).<sup>1)</sup>

Größer als die systematische Bedeutung der Stellungnahme Olivis zu den Spezies ist ihr geschichtlicher Wert. Die Ablehnung und Ausschaltung der *Species impressa* hat man bislang als eine den Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts eigentümliche Lehre angesehen. Occam ist ihr Hauptvertreter, Durandus und Aureolus waren ihm vorausgegangen<sup>2)</sup>. Nunmehr sehen wir, wie sie bereits im dreizehnten Jahrhundert bodenständig ist. Aus den Berichten des Aquasparta<sup>3)</sup> ergab sich das schon im allgemeinen. Weiterhin kennt Witelo ein Erkennen ohne Spezies: „Die Vernunft der Intelligenzen bedarf zum Erkennen nicht der von außen aufgenommenen Spezies“<sup>4)</sup>. Ganz unzweideutig hat Heinrich v. Gent die Spezies intelligibiles verworfen, während er die Sinnes-

1) Vgl. über die Spezies-Lehre Roger Bacon, *De multiplicatione specierum* und *De scientia perspectiva*; über ihn C. Longwell, *The theory of mind of R. Bacon*, Straßburger Dissertation 1908; E. Vogl, *Die Physik R. Bacons*, Erlangen 1906; Bonaventura, *Itinerarium mentis* cap. 2 n. 4; Grosseteste, *De lineis, angulis et figuris* (ed. Baur, *Die philosophischen Werke des Grosseteste*); über ihn Baur, *Die Philosophie des Grosseteste*, S. 99 f.; über Alhazen siehe Bauer, *Die Psychologie Alhazens*, S. 27 f.; über Witelo Baeumker, S. 476ff., 617; Heinrich v. Gent, *Quodlib.* IV 21; über ihn de Wulf, *Études sur Henri de Gand*, p. 78 sq. Heinrich v. Gent erklärte die *species sensibiles* in folgender Weise: *notandum circa progressum hunc notitiae, quod sensibile, puta color, primum esse naturale habet in obiecto suo et est in potentia activa, ut intentionaliter sibi simile generet in medio et a medio in organo visus, secundum tamen actum luminis . . . , quo (lumine) praesente color facit speciem impressam in medio sibi contiguo, quae continue generatur et diffunditur . . . per totum medium usque ad organum visus, in quo species recipitur ab aere sibi contiguo et formatur per ipsam visio* (*Quodlib.* IV 21); vgl. Suarez, *De anima*, lib. III cap. 2.

2) Vgl. die Anmerkung im Anfang dieses Kapitels S. 64.

3) *Quaest. disp.*, q. 3; vgl. Grabmann, S. 77.

4) Baeumker, Witelo, S. 490.

tätigkeit durch Spezies, die vom äußeren Objekt ausgehen, bewirkt sein läßt<sup>1)</sup>. Olivi scheint nun der erste uns bekannte Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts zu sein, der jegliche Art von Spezies, die intelligibiles und sensibles, verwirft. Indes legen seine überaus reichen Ausführungen und verschiedenartigen Gesichtspunkte den Schluß nahe, daß er auch aus andern Autoren geschöpft hat.

Am Schluß dieses Kapitels mögen wieder einige Belegstellen folgen.

Superflue ponitur eam generare, quia qua ratione per suam nudam essentiam poterit generare hanc speciem, eadem ratione poterit per solam se ipsam generare actum (q. 74, 4. Punkt). Species non exigitur ad repraesentandum obiectum et tamen hoc est illud, pro quo magis videbatur exigi. Quod autem ad hoc non exigatur, probatur. Primo, quia obiectum praesens aspectui in ipsum converso et intento sufficienter se praesentat per se ipsum, immo et melius quam per aliquam speciem creatam, ab eius solida entitate et propria veritate deficientem. Secundo frustra ponitur species repraesentans obiectum aspectui, nisi aspectus intendat in ipsam, intendere autem in ipsam est idem quod aspicere eam tamquam obiectum primum, quod respectu actus cognitivum potius habet rationem termini seu terminativi quam principii effectivi. Tertio, quia aut aspectus sic intendit in speciem, quod non transeat ultra ad aspiciendum obiectum aut sic, quod transeat ultra. Si primo modo, ergo res non videbitur in se, sed solum videbitur eius imago, ac si esset ipsa res . . . ; si secundo modo, scilicet quod transeat ultra, ergo post inspectionem speciei inspiciet obiectum adhuc in se ipso et sic cognoscet ipsum duobus modis . . . Quarto, quia ex quo haec species ponitur in acie tamquam ipsam informans et tamquam radicale principium actus cognitivum, ergo quando acies convertet suum aspectum ad eam, reflectet se potius ad se et ad sua interiora quam protendat se versus extrinsecum obiectum; ergo per hoc potius aver-

1) Quodlib., III q. 11; XI q. 5; V q. 14; siehe de Wulf, *Études zur Henri de Gand*, p. 269 sqq.; die *Species sensibles* behandelt Heinrich im Quodlib., IV q. 21; siehe de Wulf, p. 78 sq.

tetur a videndo obiectum quam ducatur ad videndum obiectum (q. 74, 5. Punkt).

Q. 58 zeigt im 3. Punkt der Lösung der dreizehnten Objection, daß aus der Potentia und Species keine Einheit hervorgehen kann: quia cum actus intelligendi et sentiendi sint simplices et ad minus non sint compositi ex essentiis diversarum specierum et generum et multo minus sint compositi ex diversis actionibus, cum actio non sit tale ens, quod cum alia actione possit proprie concurrere ad constituendam unam tertiam essentiam, non possint autem esse partim a potentia et partim a speciebus, quin haec omnia contingant, quia tunc unam partem accipient a potentia et aliam a speciebus. Forte dicetur, quod species exigitur tamquam quaedam dispositio ipsius potentiae . . . aut poterit dici, quod species exigitur ad repraesentandum obiectum . . . aut forte dicetur, quod potentia habet rationem principalis seu remoti agentis . . ., species vero rationem agentis proximi et immediati. Sed contra primum . . . in viriutibus non exigitur ad aliud dispositio nisi ad coaptandum eas ad agendum debite et expedite . . ., sed species non dicit tale, cum non dicat nisi solam similitudinem obiecti. Secundum improbant sic: si species non exigitur ad producendum actum sed solum ad repraesentandum obiectum, ergo secundum hoc ipsa non erit aliquo modo principium effectivum ipsius actus et ita sola potentia erit totale principium eius; sed principio effectivo totali praesente cum patienti et obiecto semper potest sequi actus, obiectum autem tunc est praesens potentiae, quando potentia habet aspectum praesentialiter conversum et fixum super ipsum. Tertium autem sic improbant: quia cum omne principale agens habeat actionem propriam, per quam movet agens instrumentale . . ., tunc oportebit, quod potentia, quae hic ponitur pro agente principali, habeat aliquam actionem, per quam movet ipsam speciem ad actionem immediate eliciendam . . .; haec autem esse non possunt, quia primus et proprius actus potentiae est apprehensio seu cognitio. Sextum autem, quod sc. potentiae non possint excitari ab obiectis ad generandum huiusmodi species . . ., sic probant: aut anima advertit et sentit istam excitationem

aut non; si non sentit, non videtur, quod per hoc ad agendum excitetur; si autem sentit et advertit, ergo prius apprehendit huiusmodi excitationem quam ipsum obiectum, et etiam sequitur, quod per se absque alia excitatione fuerit potens ad generandum in se actum, per quem adverteret et sentiret huiusmodi excitationem. . . Praeterea aut una istarum virtutum esset principalis et altera instrumentalis aut ambae essent principales; neutro autem modo videtur hoc posse fieri, quia tunc oportebit, quod ibi sint duae actiones diversae, quarum una sit immediate a principali virtute, altera vero ab instrumentali.

Gegen die Irradiatio phantasmatum seu formarum corporalium per intellectum agentem, um die Species impressae in intellectu possibili hervorzurufen, wird in der Widerlegung der 9. Supprobatio der 13. Objection Folgendes ausgeführt, wobei Olivis Theorie vom Zusammenwirken von der Causa instrumentalis und principalis klar hervortritt: quaerunt isti, an species intellectuales generentur ex istis formis sicut ex materia aut sicut ex causa efficiente. Im ersten Fall würde folgen, quod formae corporales seu imaginariae fierent materia specierum ex se [eis] genitarum et quod essent in eadem potentia intellectuali cum his. Im andern Fall müßte die Irradiatio intellectus agentis mit den Phantasmata zusammenarbeiten aut per modum principalis agentis aut per modum instrumenti aut per modum dispositionis determinantis ipsas formas ad suos actus. Si per modum principalis agentis, ergo cooperabitur ad hoc movendo ipsas formas ad productionem huiusmodi specierum. Quod quanta et qualia inconvenientia in se implicet, satis de se patet. Si per modum instrumentalis agentis, ergo ipsae species immediate producuntur ab ea, ab ipsis formis autem mediate. Et tunc oportebit, quod moveatur ab ipsis formis sicut instrumentum movetur a causa principali. . . Si vero per modum dispositionis determinantis seu sublimantis ipsas formas ad suos actus, tunc huiusmodi lumen irradiatum erit magis determinatum et appropriatum ad productionem huiusmodi specierum quam sint ipsae formae.

---

## 8. Kapitel.

### Das virtuelle Berühren des Gegenstandes.

Wenn nach dem Gesagten das Objekt weder unmittelbar noch durch Vermittlung von Species ursächlich bestimmend in den Erkenntnisprozeß eingreift, dann muß alle Wirksamkeit vom Subjekt ausgehen. Im Gegensatz zu Aristoteles<sup>1)</sup> und seinen Anhängern, die das Passive der Erkenntnisfähigkeiten und namentlich der sinnlichen stark betonen, hebt Olivi in Übereinstimmung mit Augustin<sup>2)</sup> das Aktive derselben hervor. Rein psychologisch und nicht kritisch genommen, erinnert die Aktivität des mittelalterlichen Denkers unwillkürlich an die Spontaneität Kants.

Es entsteht nun die nähere Frage: wie vollzieht sich nach Olivi die Verbindung des Objektes mit dem Subjekt? Natürlich muß auch er irgend ein Berühren des einen mit dem andern fordern. Entsprechend seiner Erklärung des Erkennens, in Anknüpfung an die damalige Platonisch-augustinische Emissionstheorie des Sehens und womöglich auch befruchtet durch die neuplatonischen Anschauungen von der geistigen Bestrahlung (Irradiatio) und Belichtung der Gegenstände durch den erkennenden Geist kommt Olivi zu einer merkwürdigen, bislang nicht bekannten Theorie. An Stelle des Aussendens von Strahlen, wie es die Platoniker wollten, oder des physischen Herausgehens der Erkenntnis-kraft, wie es Augustin annahm, setzt Olivi ein virtuelles Austreten derselben, die vom Subjekt bis zum fernsten Objekt reicht. Im Grunde ist diese „Erklärung“ bloß eine Umschreibung der Tatsache des Erkennens selber, eine

1) *De anima*, II 4, 5, 12; III 4.

2) Besonders *de Trin.*, lib. IX sqq.; vgl. Baeumker, *Witelo*, 480ff.

wissenschaftliche Klarstellung ist sie nicht. Beachtenswert ist bloß das methodische Verfahren, mit dem diese apriorische, von vornherein feststehende Konstruktion nachträglich mit einem relativ bedeutenden Aufwand von Tatsachen gestützt wird. Dieses empirische Material ist durchgängig der Optik entlehnt, wie sie Olivi vor allem durch Alhazen — er zitiert sie als die *Perspectiva Arabum* — zur Verfügung stand<sup>1)</sup>. Grosseteste, Pecham, Witelo, Roger Bacon und Dietrich v. Freiberg<sup>2)</sup> haben reichlich aus ihr geschöpft. Hat Olivi auch in keiner Weise systematisch gearbeitet, wie etwa Pecham in seiner *Perspectiva communis*, so zeigt er immerhin einen offenen Blick und eine wirkliche Hochschätzung der Tatsachen; ein wissenschaftlicher Zug, der bei den Franziskanern des 13. Jahrhunderts mehrfach zu beobachten ist<sup>3)</sup>. Um so mehr muß die gewaltsame Einordnung dieses Beobachtungsmaterials in seine verunglückte apriorische Auffassung vom Verhältnis des erkennenden Subjektes zum Objekt auffallen.

Die ganze Frage 73 ist der Darstellung dieses Lehrstückes gewidmet. Schon die Überschrift derselben formuliert scharf das Thema und weist auf die Beziehungen zur Platonisch-augustinischen Emissionstheorie hin: *an aliqua virtus cognitiva . . . secundum suam essentiam exterius non emissa possit ab extrinseco et distante medio vel obiecto absque eorum influxu mutari; per mutationem aut passionem intelligo protensionem sui ad extra et protensionem pertransitivam, percussivam incessus vel virtualis radii aut reflexionem a speculo vel specularibus vel diverberationem aut resistentiam vel prohibitionem vel fixationem aut terminationem eius in obiecto.* Die Untersuchung geht, wie besonders der

1) Fr. Risner, Alhazen, *Thesaurus Opticae*.

2) Vgl. die Anmerkungen im 1. Kap. S. 7.

3) Außer bei den genannten Pecham und Roger Bacon auch bei Bartholomaeus Anglicus. Über die Franziskaner siehe H. Felder, *Geschichte d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden*, Freiburg Br. 1904. Grosseteste, der sich viel mit mathematischen und empirischen Wissenschaften beschäftigte (siehe Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*), erteilte selbst den eben in England angekommenen Franziskanern Unterricht (Felder, 260 ff.).

weitere Verlauf zeigt, auf alle Erkenntniskräfte. Nach energischer Zurückweisung der Emissionstheorie wird das eine Element in der Augustinischen Erklärung aufgegriffen und weitergeführt: *potentiae animae attingunt per virtuales aspectus obiecta, ubi realiter seu secundum essentiam suam non sunt . . .*, eine Theorie, die Olivi tamquam interna experientiae consonam et multiplici rationi innixam zu begründen sucht. Der Beweisgang zerfällt in zwei Teile: primo iste modus possibilis, secundo necessarius est.

Einleitend wird zunächst in anschaulicher, geistreicher Weise gezeigt, was der schon so oft erwähnte *Aspectus* ist und durch welche Faktoren seine Stärke und sein Umfang bedingt ist. Daran schließt sich die Erklärung, *quomodo praefatus aspectus transeat vel figatur aut frangatur vel reflectatur, ubi simpliciter et absolute non est*; im Grunde ist sie eine rein tautologische Wortumschreibung. Zusammenfassend heißt es dann: *si igitur quaeras, in quo sit mutatio huius aspectus tamquam in subiecto, patet, quod est in potentia et in eius organo; si autem quaeras, in quo sit tamquam in termino formali et intrinseco, patet, quod est in ipso aspectu . . .; si vero quaeras, in quo sit tamquam in obiectivo termino, patet, quod in obiectis . . .; si autem quaeras, a quo sit tamquam a causa efficiente, patet, quod vel a voluntate potentias movente vel aliquando per naturalem colligantiam fit ab aliquo motu vel mutatione sui organi vel totius corporis; si vero quaeras, a quo sit tamquam a terminativo et per modum terminativi cooperativi, patet, quia sic est ab obiectis.*

Im folgenden werden die Erscheinungen der Reflexion und der Brechung der Lichtstrahlen und der Schallwellen, also die Tatsachen der Spiegelung und des Echos, herbeigezogen und an ihnen, stets im Hinblick auf die Grundthese vom *virtualis aspectus potentiae cognitivae, ubi realiter non est*, gezeigt, daß sie dort eine Wirkung ausüben und eine Veränderung erleiden, z. B. beim Übergang in ein Medium von größerer oder geringerer Dichte, wo sie physisch nicht sind: *attendendum, quomodo aspectus transeat, figatur, frangatur, reflectatur, ubi simpliciter non est*. Diese Medien, z. B. Luft und



Wasser sind nicht die *Causa efficiens* der Brechung, sondern bloß die *Termini non pervii*. Aus diesem Gedanken heraus wird weiterhin ausführlich gezeigt, daß beim Echo nur ein und dieselbe Stimme gehört wird: *vox clamantis vel campanae quasi a montibus resonans, quae dicitur eco, non est alia vox a prima voce clamantis vel a prima voce campanae*. Die „Tatsache“ sodann, daß der *Aspectus in instanti ab obiecto ad oculum retrahitur*, wie es bei der willkürlichen Schließung der Augen oder durch das Dazwischentreten eines Hindernisses, z. B. der Wolken gegen die Sonne, erfolgt, soll aufs neue die Richtigkeit des philosophischen Satzes beweisen, daß der *Aspectus* oder das Erkennen ein virtuelles Austreten und Herübergehen der Erkenntniskraft zum Objekt, ein Betasten desselben im Sinn der Neuplatoniker ist, ohne daß außerhalb des erkennenden Subjektes etwas bewirkt würde. Das Ganze ist eine merkwürdig vertrakte Konstruktion auf Grund größtenteils richtiger Beobachtungstat-sachen. Patet igitur, schließt mit großer Sicherheit der erste Teil, *ex praemissis, quod modus iste nihil continet impossibile, quin potius sequitur ubique internum et assiduum experimentum*.

Der zweite Teil geht weiter und sucht die Notwendigkeit dieser Erklärung durch Ausschließung anderer Annahmen nachzuweisen. So wird aus der Unmöglichkeit der Species-theorie für die äußern Sinne gefolgert: *quod cognitivi aspectus terminentur in suis obiectis et hoc diversimode absque eorum influxu*. Umgekehrt muß die eingehend herbeigezogene Anatomie des Auges als neue Bestätigung dieser Auffassung dienen: sein ganzer Bau hat den einen Zweck, auf alle Weise den *Aspectus* zu erleichtern und zu vervollkommen.

Die Erkenntnis der reinen Geister endlich ist nur in dieser Annahme erklärlich. Angeborene Ideen würden die Erkenntnis fernliegender Gegenstände nicht ermöglichen — bereits in Frage 36, wo die Engellehre behandelt wird, werden diese gegen Thomas abgelehnt —; ein Einfluß des Sinnesobjektes ist ebenfalls ausgeschlossen; andererseits steht das Innere der reinen Geister nicht ohne weiteres und gegen ihren Willen dem Blick anderer Geister offen. Mithin bleibt die gegebene Erklärung als die einzig mögliche übrig.

## 9. Kapitel.

### Die Colligantia der Seelenkräfte.

Dieses Lehrstück ist entschieden das sachlich wertvollste in der ganzen Erkenntnislehre Olivis. Es dürfte zu dem Besten zählen, was geschichtlich zur Lösung des in Frage stehenden Problems beigetragen wurde. Seine spekulative Bedeutung tritt erst dann voll und ganz hervor, wenn man die Schwierigkeit kritisch durchdenkt, die in dem Thomistischen Begriff der Causalitas instrumentalis phantasmatis in intellectum liegt<sup>1)</sup>. Suarez, der seinen spekulativen Ausführungen ausführliche, auf reichem positiven Wissen beruhende geschichtliche Überblicke vorausschicken pflegt<sup>2)</sup> und den Schopenhauer<sup>3)</sup> darum das „wahre Kompendio der Scholastik“ nennt, verfolgt die Stellungnahme späterer Denker zu der Lösung des Aquinaten<sup>4)</sup>: Durandus, Isaac Narbonensis, Caietan, Javellus, Capreolus, Ferrarius, Apollinaris, Jandunus, Aegidius v. Rom werden der Reihe nach aufgezählt. Die spätere Entwicklung, namentlich das Zurückgreifen auf die Colligantia oder Sympathia seitens eines so erstklassigen Denkers, wie es Suarez<sup>5)</sup> ist, bestätigt dieses Werturteil.

1) S. th., q. 84 a. 7; q. 85 a. 1, 2.

2) Vgl. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez.

3) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., 2. Kap. § 6 (Sämtl. Werke herausgeg. von P. Deussen, München 1912, 3. Bd. S. 146).

4) De anima, lib. IV cap. 2 n. 3—7.

5) De anima, lib. IV cap. 2 n. 7 sqq.; vgl. S. 86 ff., wo noch andere Anhänger der Colligantia-Theorie aufgezählt werden.

In Olivis Erkenntnislehre hat diese Colligantia eine zentrale Stellung. Sie macht es ihm vor allem möglich, trotz der Verwerfung der Aristotelischen Spezies und des Augustinischen Schauens in den Rationes aeternae, den Grundgedanken der Hochscholastik, wie er in den Borghese-Handschriften durchgeführt wird, auch später im Vaticanus festzuhalten: das Erkennen nimmt den Weg von unten nach oben, beginnt mit der Einzelerfahrung und geht von da unter Anlehnung an die sinnlichen Vorstellungen zur Abstraktion der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten über. Die Vermittlung vom Niedern zum Höhern, von den Sinnen zum Geistigen bildet die Colligantia; die durch sie bedingte Tätigkeit leistet zum Teil das, was bei Aristoteles<sup>1)</sup> und Thomas<sup>2)</sup> die durch den Intellectus agens aus dem Phantasmata herausgearbeitete Species impressa leistet. Wie gemäß diesen Denkern erst die Species impressa die letzte Vorbedingung für die Tätigkeit des Intellectus possibilis schafft, d. h. ihn in actu primo completo versetzt, so tut es nach Olivi die Colligantia, die, wie wir gleich sehen werden, einer Impressio oder einem Impulsus der niederen Erkenntniskraft auf die höhere gleichkommt.

Der Wichtigkeit des Gegenstandes halber sollen hier, umgekehrt zu der sonst befolgten Ordnung, an erster Stelle die Darlegungen Olivis selbst, wie er sie in Frage 72 gibt, gesetzt werden, an zweiter Stelle mögen dann die darin steckenden allgemeinen Gesichtspunkte herausgehoben werden.

Im ersten Praenotamentum, das de vario modo agendi et patiendi betitelt ist — was wohl zu beachten ist —, wird ganz allgemein, ohne besondere Rücksichtnahme auf die Colligantia potentiarum, ausgeführt: tertius modus est, quando patiens non subicitur activae virtuti agentis directe et immediate, sed solum oblique et mediate nec subicitur ex se solo absolute sumpto, sed solum ex hoc, quod est alteri patienti firmiter et fortiter colligatum. Es folgen einige bemerkenswerte Beispiele: ignis naturaliter tendens sursum, quando

1) De anima, III 7, 8.

2) S. th., q. 85 a. 1, 2; vgl. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1. Bd., S. 103 ff.

est imbibitus ponderosae naturae ferri vel carbonis, tendit cum eis deorsum tamquam motus a gravitate eorum propter inseparabilem colligantiam sui ad illa.

Unmittelbar darauf kommt der bedeutsame Vergleich mit der *Eductio formae de potentia materiae*: iste modus agendi et patiendi quoad quid assimilatur *eductioni formarum de materia factae* ab impressione prius naturaliter influxa eidem materiae ab aliquo agente. Illa enim impressio, cum sit quaedam actio vel passio, non se habet ad subsequentem *eductionem formae de materia*, sicut se habebat *influxiva vis agentis ad influxum ipsius impressionis*. Illa enim erat directe conversa super subiectum recipiens eius influxum et ille influxus directe manat et fluit ab illa vi agentis; *eductio autem formae de materia* non fluit sic ab ipsa impressione nec impressio dirigit se ad subiectum *eductionis*, ut influat talem *eductionem in ipsum*; immo potius ipsa impressio est quaedam directio et impulsio seu inclinatio eiusdem subiecti seu materiae ad finalem terminum ipsius *eductionis*, iuxta quod sagitta a sagittante impulsiva est ipso impulsu formaliter et virtualiter inclinata ad illum locum, ad quem localis motus ipsam subsequens finaliter currit tamquam ad terminum suum. Zum Verständnis dieses sehr bezeichnenden Vergleiches ist wohl zu beachten, daß Olivi die sog. gewaltsame Bewegung der Aristoteliker ganz modern im Sinne des Trägheitsgesetzes erklärt, gemäß welchem sich der bewegte Bewegter in kraft der von außen erhaltenen Bewegungsgröße, ohne neue Einwirkung von außen, weiter bewegt<sup>1)</sup>.

Dieser Modus agendi et patiendi bei der *Eductio formae de potentia materiae*, durch den das Wesen der *Colligantia* bzw. die durch sie bedingte Wirkungsweise beleuchtet werden soll, wird in folgendem genauer bestimmt. Vorausgeschickt wird noch eine Bemerkung, die unmittelbar auf die *Colligantia* geht: sciendum tamen, quod sicut in rebus ad invicem colligatis est aliquando differentia superioritatis, qua unum est superius altero, sic et in motibus seu passionibus ex tali colligantia causatis est differentia;

1) Jansen, Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriffs.

quia a motu facto in superiori causatur motus in inferiori quasi descendendo, ab inferiori vero in superius quasi ascendendo. Et ideo motus superioris non sic subiacet motui inferioris, quando causatur ab eo, sicut motus inferioris subiacet superiori, quando causatur ab eo.

Noch wichtiger ist die folgende genauere Bestimmung der Causalitas bei der Eductio formae: sciendum etiam, quod mobilitas materiae ad motum ex ea educendum plus accedit ad rationem activi quam sola susceptibilitas materiae ad suscipiendum influxum alicuius influentis in eam. Illa enim mobilitas, quae est ad formam et motum connaturalem materiae mobilis, plus accedit ad rationem activi quam mobilitas ad motum violentum et ad formam artificialem. Et ideo mobile plus dicitur cooperari in suo motu sibi connaturali quam in violento et sibi innaturali, quia naturalis ordo mobilis ad talem motum non modicum iuvat ad factionem eius; sicut etiam mobile plus cooperatur in quocunque motu etiam violento quam in suscipiendo influxum ab exteriori agente fluentem, quia plus est habere in se naturam talem, ex qua talis actio possit in ipsa ex ipsa educi quam quod solum possit in ipsa suscipi, non autem ex ipsa educi.

Nachdem so ganz allgemein die durch die Colligantia verschiedener Dinge und Kräfte bedingte Wirkungsweise im ersten Praenotamentum der q. 72 beschrieben ist, wird im dritten Hauptteil derselben gezeigt, wie durch diese Colligantia ein Übergang oder eine Einwirkung vom Körper auf die Seele erfolgen kann. Zuerst wird eine vierfache Art dieses Übergehens der Tätigkeit unterschieden, der anhangsweise eine fünfte beigelegt wird. Gerade bei der Darstellung dieser letzteren werden die feinsten und tiefsinnigsten Bemerkungen über die durch die Colligantia bedingte Wirkungsweise gemacht. Den Höhepunkt der Darlegungen bildet letztlich die Begründung der Colligantia durch den Hinweis auf die Unio formalis des Menschen aus Leib und Seele, als deren letztes Einigungsband auch hier wieder — wie bereits im vierten Kapitel angedeutet wurde — die *Materia spiritualis* betrachtet wird.

Die vier Arten des Überganges vom Körper auf die

Seele und umgekehrt sind: primo quoad modum existendi, secundo quoad habitum, tertio quoad actualem aspectum potentiaram in obiecta, quarto quoad localem mutationem seu motum. Sie tragen zur Klarstellung des fraglichen Begriffes kaum etwas bei, die konkrete Ausführung bezw. die Beispiele sind belanglos oder gar zweifelhafter Natur. Um so bedeutsamer ist der Inhalt der fünften Art: quidam autem addunt alium modum, scilicet cum actio unius potentiae sequitur ad actionem alterius, ut cum ad actum videndi sequitur in sensu communi actus iudicandi et in intellectu actus intelligendi seu advertendi aut cum ad delectationem appetitus inferioris sequitur delectatio in superiori. Sed secundum alios actio unius potentiae nunquam immediate causatur ab alia, quia tunc non esset actio, sed tantum passio vel motio illius potentiae, in qua ab altera potentia et ab eius actione fieret, iuxta quod conversio visus vel intellectus ad sua obiecta fit a voluntate . . . . Poterit etiam ultra hoc dici, quod actionem superioris potentiae praecedit quaedam attractiva passio causata ab actu potentiae inferioris; quando autem inferior movetur a superiori, tunc actionem inferioris naturaliter praebet quaedam impulsiva passio et impressio facta ab actu potentiae superioris . . . Vel pro priori modo potest dici, quod sicut acies gladii incidit per modum vibrationis suae materiae datum, sic, quia materia potentiaram animae est eadem, idcirco actio unius est sicut quaedam motio suae materiae communis utrique potentiae, per quam altera potentia quasi applicatur ad actum suum; nam huiusmodi mutuae motiones potentiaram contingunt in actionibus et obiectis ad invicem connexis. Et secundum hoc primi forsitan dicunt verum.

Rursus sciendum, quod agenti per colligantiam cooperatur ipsum patiens non solum per modum susceptivi nec solum per modum mobilis, immo etiam per formalem inclinationem et unionem ipsius ad illud, cui est colligatum. Quae quidem inclinatio aequivalet impulsui vel influxui facto in mobili a motore. Propter hoc enim ad solum impulsum et motum rei sibi colligatae fit motus in ipsa parte alia absque impulsu et influxu alio sibi dato.

Es folgt der Hinweis auf den tiefsten Grund der Möglichkeit der durch die Colligantia bedingten Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. *Ulterius sciendum, quod colligatio spiritus ad corpus, propter quam motus vel dispositio unius redundat in alterum, consistit principaliter in formali unione spiritus ad corpus tamquam ad suam materiam et corporis ad ipsum tanquam ad suam formam . . . Secundario vero consistit in concursu plurium potentiarum animae in eadem materia spirituali ipsius animae. Utrobique autem est identitas materiae causa, quare ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis effectus in anima, acsi prima impressio facta in corpus esset quaedam motio ipsius animae; est enim pro tanto motio eius, pro quanto est motio suae materiae corporalis.*

Aus alledem erhellt erstens, daß die durch die Colligantia bedingte Wirksamkeit einen wahren Übergang, ein wirkliches Übergreifen der Tätigkeit von dem einen Teil auf den andern mit ihm verbundenen Teil bedeutet, nicht als ob die spezifische Natur der Handlungsweise im letzteren von dem ersteren abhängt, sondern insofern als die Anregung von ihm ausgeht. Mit andern Worten nicht das „Wie“ sondern das „Daß“ der Tätigkeit im zweiten Glied ist durch die Einwirkung des ersten Gliedes bestimmt. Auf diese Anregung, auf dieses Einleiten des Prozesses reagiert das mit dem ersten verbundene zweite Glied so, wie es seiner Natur entspricht. Olivi drückt das feinsinnig aus, wenn er den Verlauf dieses Prozesses mit der *Eductio formae de potentia materiae* vergleicht. Für jeden mit den scholastischen Gedankengängen irgendwie vertrauten Leser ist damit der Anteil, den das erste und den das zweite Glied hat, scharf von einander abgegrenzt.

Zweitens ist nunmehr der so umschriebene Begriff der Colligantia auf die in Frage stehende Erkenntnislehre anzuwenden. Der tiefste metaphysisch-psychologische Grund, warum das so geheimnisvolle Einwirken der sinnlichen Akte auf die geistigen, des niedern Erkennens auf das höhere und umgekehrt möglich ist, ist der Zusammenschluß von Leib und Seele in der geistigen Materie: weil bei jedem sinnlichen

Akt bereits die geistige Materie mitschwingt, in die letztlich sowohl die niedern als auch die höheren Fähigkeiten münden, deshalb wird sich auch die *Anima intellectiva* in ganz entsprechender Weise betätigen. Bildeten Leib und Seele nicht ein Wesen oder, um genauer im Sinn Olivis zu sprechen (q. 51), wäre die *Pars intellectiva animae rationalis* nicht substantiell mit dem Körper verbunden, wäre sie nicht wenigstens indirekt und mittelbar Form des Körpers, dann wäre ein Übergang nicht möglich; denn Körperliches kann, wie im ersten Teil der Frage 72 im Anschluß an Augustin ausführlich bewiesen wird, nicht unmittelbar auf Geistiges einwirken.

Diese mit großem Scharfsinn von Olivi ausgedachte und mit bedeutender spekulativer Kraft von ihm durchgeführte Theorie behält auch ihren hohen Wert, obschon sie von dem Beiwerk seiner merkwürdigen, vom Vienner Konzil verurteilten Informationslehre<sup>1)</sup> umgeben ist.

Wenn wir sagten, Olivi habe, soweit bis jetzt die Quellen reichen, diese Theorie ausgedacht, so können wir ihre Spuren doch bereits früher verfolgen. Nach Wilhelm v. Auvergne, der uns bereits in dem Kapitel über die Stellung des Objektes begegnete<sup>2)</sup> und der in der Erklärung des Ursprungs der höheren Erkenntnis zwischen Aristoteles und Augustin auszugleichen suchte, „stellt sich der Erkenntnisvorgang dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit dem Träger, und in diesem Sinn als ein Übergang aus der Potenz in den Akt . . . Was er also mit dem Namen *intellectus materialis* benannte, das war die geistige Substanz der Seele selbst, insofern sie die Fähigkeit besitzt, die äußern Dinge auf deren Veranlassung geistig in sich nachzubilden . . . er leugnet zwar eine Wirksamkeit im Sinne der Übertragung physischer Qualitäten von Seite des Körperlichen auf das Geistige, will aber das Erstere doch als eine veranlassende Ursache für die Betätigung des Geistes gelten lassen. Auf

1) Jansen, *Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima*.

2) Kap. 6 S. 51 Anm. 4, S. 59 f.



diese Weise gewinnt dann der Scholastiker den Zusammenhang des Denkens mit der Außenwelt“<sup>1)</sup>).

Wie man sieht, findet sich der Grundgedanke der Colligantia-Theorie Olivis, daß bei Gelegenheit der einen Reihe von Akten die Seele die entsprechenden Reihen anderer Art aus sich setzt, bereits bei Wilhelm v. Auvergne. Indes sind das nur gelegentliche Andeutungen, die überdies nur das Entstehen der höheren Erkenntnis erklären sollen, während Olivi eine fein durchdachte, tief begründete und ausführlich dargelegte Theorie gibt, die zudem ganz allgemein gilt, ebenso wohl für den Weg von unten nach oben wie für den von oben nach unten, sowohl für den Zusammenhang des Erkenntnisverlaufes als auch für den Zusammenhang des Erkennens mit dem Begehren.

Genug, die Ausführungen Wilhelms v. Auvergne zeigen, daß die Motive, die zur Colligantia-Theorie führten, schon längst vor Olivi in der Luft lagen. Die Augustinische Erkenntnislehre, die bekanntlich die geistigen Denkakte unabhängig von der sinnlichen Erfahrung, ganz aus der schöpferischen Kraft der Seele geboren werden läßt, brauchte bloß mit Elementen der Aristotelischen Erklärung durchsetzt und abgeschwächt zu werden und wir haben die Auffassung von der „veranlassenden Ursache“, wie sie bei Wilhelm v. Auvergne vorliegt; wie ja auch tatsächlich seine Erkenntnislehre gerade durch diese Vermengung Augustinischer und Aristotelischer Elemente<sup>2)</sup> gekennzeichnet ist.

Wir dürften demnach der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir annehmen, daß Olivi auch im gegenwärtigen Lehrpunkt an vorliegende Arbeiten von Vorgängern und Zeitgenossen anknüpfte und deren Ausführungen in schöpferischer Synthese zu einer allseitigen Gesamttheorie gestaltete. Diese Methode entspricht ganz seiner sonstigen, selbständigen und dabei doch wieder konservativen Art, z. B. bei der Verwerfung der Spezies, bei der Leugnung des Einflusses des Objektes, in der Informations- und Freiheitslehre. Nahe-

1) Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne, S. 56f.

2) Siehe den ganzen dritten Abschnitt bei Baumgartner.

gelegt wird diese Vermutung auch dadurch, daß Olivi gerade in der Erkenntnislehre Augustinus und Aristoteles ständig mit einander auszugleichen sucht.

Fragen wir nunmehr, welche geschichtliche Wirkung von der Colligantia-Lehre Olivis ausgegangen ist, so scheint es fast, als sei sie zunächst völlig der Vergessenheit anheimgefallen. Diese Erscheinung mag auf den ersten Blick befremden. Bedenkt man aber, wie scharf seine Lehre in und außerhalb des Ordens verurteilt wurde, mit welcher Härte seine Schriften eingezogen, verboten und verbrannt wurden, so daß ein so hervorragender Kenner des Bibliothekwesens und der mittelalterlichen Handschriften wie P. Ehrle den Codex Vaticanus erst nach langem Suchen entdeckte<sup>1)</sup>, so ist nichts natürlicher als diese Vergessenheit.

Nur bei einem Zeitgenossen Olivis, bei Petrus de Trabibus, den P. Ehrle<sup>2)</sup> als „dessen treuesten Schüler“ bezeichnet, finden wir die Colligantia-Lehre vertreten. Auch er erklärt ganz allgemein den Übergang vom niederen zum höheren Erkennen und umgekehrt vom höheren zum niederen, desgleichen die Vermittlung zwischen Erkennen und Streben durch die Colligantia.

Zunächst leugnet er die Augustinische Illuminationstheorie, wobei er das *videre in rationibus aeternis* ganz wie Thomas v. Aquin und Olivi deutet: *intellectum nostrum videre seu cognoscere aliquid in Deo sive in divina luce bene dicitur, quia efficit ipsum intellectum dans ei esse et virtutem ad intelligendum; et iste est modus communis naturalis cognitionis*. Sodann behauptet er in der gleichen Frage, daß unser Erkennen mit der sinnlichen Erfahrung beginne: *sicut in corporali visione lux est primum et principale visibile et ideo omnis oculus habet naturalem promptitudinem et facilitatem ad videndam lucem, sic in visione intellectiva prima et per se nota sunt principia cognoscibilia et prima. Et ideo omnis intellectus habet naturalem promptitudinem*

1) Ehrle, Petrus Joh. Olivi. Sein Leben und seine Schriften (Archiv, Bd. III S. 409—553).

2) Archiv, III 459; vgl. Wadding-Sbaralea, Supplementum, unter Petrus de Trabibus (p. 611 sq.) und Jacobus Trisanto (p. 378).

et facilitatem ad talia intelligenda, quando ei proponuntur vel ab eo apprehenduntur. Ad hoc enim, quod intellectus ita cognoscat, necesse est, quod species eorum per sensus mediate vel immediate acquirat. Aliter enim nulli intellectui humano praesentia erunt.

Drittens untersucht Petrus de Trabibus in ausführlichen Fragen, die bei Olivi fehlen, das Vorhandensein des Intellectus agens und possibilis und leugnet es.

Viertens verwirft er gelegentlich, im Geiste seines Lehrers, die den Erkenntnisakt einleitende Species impressa und leugnet den ursächlichen Einfluß des Objectes.

Die bisherige vollkommene Übereinstimmung legt den Schluß nahe, daß Petrus de Trabibus gleich Olivi auch die Entstehung des höheren Erkennens durch die Colligantia potentiarum erklärt, zumal, wie es scheint, dies der einzig noch übrig bleibende Weg ist.

Das geschieht nun auch tatsächlich, wenngleich nicht formell, in der Frage: *utrum liberum arbitrium possit impediri per corporis impedimentum*. Ich sage, es geschieht nicht formell oder mit ausdrücklichen Worten, denn es wird nicht die Anwendung des dort aufgestellten Grundsatzes auf unsern Einzelfall, nämlich auf den Übergang vom niederen auf das höhere Erkennen, gemacht. Um so klarer wird dagegen das allgemeine Prinzip der Colligantia, das jedweden Übergang zwischen Körper und Geist, zwischen der einen Seelenkraft und der andern regelt, ausgesprochen. *Voluntas nata est dupliciter moveri, uno modo per naturalem colligantiam sui ad rationem et ad potentias inferiores. Motus enim appetitus intellectivi naturaliter est coniunctus apprehensioni intellectus, sicut etiam in sensitiva se habet. Et ideo, quando intellectus rationem boni et delectabilis in aliquo apprehenso ei repraesentat, statim habet ad illud moveri et inclinari. Necesse [est] etiam dicere, quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint diversae partes formales unius animae humanae in una spirituali materia animae radicatae, unum suppositum animae constituentes.* — Es folgt die weitere Ausführung der Informationslehre, genau wie bei Olivi. — *Cum ergo potentiae sint omnes unitae et radicatae*

in una spirituali materia et supposito, sint etiam omnes unitae corpori essentialiter, licet non omnes formaliter sint — d. h. die intellectiva pars ist nicht per se forma corporis, wie das auch Olivi gelehrt hatte —: manifestum est, quod ineptitudo existens in corpore vel mutatio in ipso facit in anima imutationem immediate quoad potentias inferiores; impeditio autem potentiarum inferiorum vel occupatio nimia in actibus suis redundat in potentiam intellectivam.

In diesen Worten ist mit voller Klarheit die Colligantia-Lehre ausgesprochen, wenngleich sie nicht ausdrücklich auf das Erkennen angewandt wird; wie es scheint, entwickelt Petrus de Trabibus in seinem Sentenzenkommentar keine zusammenhängende Theorie über den Ursprung und Verlauf des Erkennens.

Scotus, der Olivi als Zeitgenosse und Mitbruder nahe stand und der genau über seine Informationslehre berichtet<sup>1)</sup>, schweigt sich an der Stelle, wo er deutlich an die Leugnung des Einflusses des Objektes auf das höhere Erkennen anspielt, wie jener das vorgetragen hatte, völlig über die Colligantia-Theorie aus<sup>2)</sup>. Und doch hätte man dort eine Erwähnung erwarten dürfen. Scotus geht nämlich sechs verschiedene Ansichten über die Entstehung der höheren Erkenntnisse durch, ist sehr ausführlich und doch erwähnt er auch nicht von ferne die Colligantia-Lehre.

Erst im 16. Jahrhundert taucht sie wieder auf. Außer Suarez halten sie verschiedene Thomisten, wie jener<sup>3)</sup> und Rubius<sup>4)</sup> berichten, und mehrere Jesuiten, so außer dem bekannten Silvester Maurus<sup>5)</sup> Thomas Compton<sup>6)</sup> und

1) De rerum principio, q. 9 a. 2 sect. 1 n. 16; q. 11 a. 2 n. 6, 7.

2) Sent., I d. III q. 7; vgl. Kap. 6 S. 60 f.

3) De anima, lib. IV cap. 2 n. 10.

4) De anima, lib. III cap. 4, 5, tract. de intellectu agente, quaest. 3. n. 45 (nach J. J. Urraburu, Institutiones Philosophicae, pars II, Valisoleti 1896, p. 483); Urraburu macht dort (nach Joh. Martinez Prado, De anima, lib. III q. 24 n. 37) auch den Thomisten Nazarius namhaft.

5) Quaest. philos. De anima, quaest. 4 resp. 6; S. Maurus bringt in wenigen Worten die bloße Quintessenz.

6) De anima, disp. 16 sect. 7 n. 1 (bei Urraburu, p. 483).

Tellez<sup>1)</sup>. Wir gehen schwerlich irre, wenn wir dieses Wiederaufleben großenteils auf den Einfluß des im 16. und 17. Jahrhunderts unter allen Neuscholastikern einflußreichsten und bedeutendsten Philosophen, des Franz Suarez<sup>2)</sup>, zurückführen.

Daß dieser die Colligantia-Theorie vorfand, sagt er nicht ausdrücklich, wenn er auch bemerkt: *propter haec ergo — der Schwierigkeiten, die in dem Mitwirken des Phantasma als Causa instrumentalis für die Erzeugung der Species intelligibiles liegen — nonnulli, etiam ex Thomistis, aiunt phantasma non concurrere effective sed materialiter ad productionem speciei solumque intellectum agentem illam efficere; quod non ita intelligunt, ut ipsum phantasma sit materia, ex qua educatur species, id enim impossibile esset . . . Dicitur ergo phantasma materialiter concurrere, eo quod praebet veluti materiam intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem. Quae opinio recte explicata videtur in praesenti probabilior (n. 11).*

Mit diesen Worten ist freilich der Grundgedanke der Thomistischen Ansicht, wonach das Phantasma als Causa efficiens einfließt, abgelehnt, und auch ein wichtiges Element der nun folgenden positiven Erklärung, daß das Sinnenbild die Materia ex qua ist, aus der der Intellectus agens die Species expressa herausarbeitet, angegeben, aber noch nicht gesagt, wie es möglich ist, daß der Verstand in Tätigkeit tritt. Das aber ist gerade der springende Punkt in der Colligantia-Theorie.

Diese wird nunmehr in zwei Stufen dargelegt: *intellectus agens nunquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur. Es folgt die Begründung dafür, die wir übergehen können. Secunda conclusio: praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo ex vi*

1) De anima, disp. 33 sect. 1. n. 5 (bei Urraburu, p. 483).

2) Raoul de Scoraille, François Suarez, 2 vol. Paris 1913; Karl Werner, Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861; Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Fr. Suarez.

unionis, quam habent in eadem anima . . . Secunda vero explicatur ex dictis de sensibus interioribus lib. 3. cap. 9. Nam ad eum modum, quo ibidem postremo loco dixi fieri species in interiori sensu, iudico fieri in intellectu. Est enim notandum phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima. Hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando, unde — quod infra patebit — eo ipso, quod intellectus operatur, imaginatio etiam sentit. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantis animam aut vero ad instar exemplaris . . . A simili etiam potest explicari tum in sensibus interioribus tum in potentiis appetitivis. Est enim appetitus totalis causa sui actus . . . pendensque praesuppositive tantum in operatione sua a potentia cognoscente; si namque cognitio non praecedat, agere appetitus non potest, posita autem cognitione exercitatur per se appetitus ad operationem propriam (n. 12).

Die Stelle aus lib. III cap. 9, n. 10, auf die vorhin verwiesen wurde, lautet: probabile est species interiores resultare in interiori sensu ex propria illius efficientia . . . Nunc vero declaratur ex supra dicta sympathia seu consensione potentiarum cognoscentium propter radicationem in anima eadem. Nam eo ipso, quod anima per externum sensum cognoscit, ad praesentiam talis cognitionis absque ulla eius activitate resultat ab interno sensu effective interna species. Die Stelle über die dicta sympathia heißt: illa duarum facultatum in eadem anima radicatione concludit solum per modum cuiusdam sympathiae, quatenus operante una facultate anima inde excitatur ad operandum per aliam (cap. 9 n. 3).

Steht nun diese Erklärung des Suarez in ursächlichem Zusammenhang mit der Colligantia-Theorie Olivis oder, falls dieser sie nicht zuerst ausgedacht hat, mit seiner Quelle? Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Suarez Olivi nicht als Vertreter dieser Ansicht gekannt, denn sonst hätte er ihn

nach seiner ständigen Art, die früheren Autoren in Menge zu zitieren, erwähnt. Suarez hat nicht einmal geahnt, daß Olivis Informationslehre vom Vienger Konzil verurteilt ist. In q. 12 des ersten Buches De anima behandelt er ex professo die Frage: *utrum principium intelligendi in homine sit vera forma substantialis eius*; in der ersten Nummer führt er die gegenteilige Ansicht an, zitiert verschiedene Autoren und sagt zum Schluß derselben: *denique tempore Concilii Viennensis sub Clemente V. . . . hic error excitatus videtur*. Diese Formulierung sagt klar, namentlich wenn man dazu die sechste Nummer hinzuzieht, daß Suarez Olivi schwerlich kannte. Weiterhin springt die vielfache Verschiedenheit sofort in die Augen: die Unterscheidung des *Intellectus agens* und *possibilis* und das Herausarbeiten der *Species intelligibilis*, was bei Olivi ganz fehlt.

Es kommt hier indes bloß auf den einen Punkt an, ob Suarez das schwierige Problem des Überganges vom Sinnlichen oder Körperlichen auf das Geistige im Grunde ebenso löst wie Olivi und ob weiterhin seine konkreten Ausführungen an die Ausdrucksweise des letzteren erinnern? Das ist nun tatsächlich der Fall. Beide verwerfen eine ursächliche Einwirkung der niederen Seelenteile auf die höheren, beide betonen die Aktivität der Vermögen und sagen vor allem, daß der Verstand die einzige Wirkursache der geistigen Erkenntnis ist. Das ist indes das Wenigste, das hätten allenfalls auch die Anhänger Augustins gesagt. Auffallend ist indes, daß Suarez, der sonst Aristoteliker und Anhänger von Thomas ist, diese Ansicht gegen letzteren vorträgt. Bedeutungsvoller noch ist, daß beide die Anwesenheit des Phantasma für eine *Conditio sine qua non* halten. Entscheidend aber für die Gleichheit beider ist letztlich, daß sie den tiefsten Grund der Möglichkeit des Überganges in der *Radicatio* der verschiedenen Potenzen in ein und derselben Seele erblicken und daß sie durch diese *Colligantia* bzw. *Sympathia potentiarum* ganz allgemein, nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch für die Strebevermögen den Übergang von der einen Seelenkraft auf die andere, und zwar von unten nach oben und umgekehrt, erklären. Zu dieser Gleichheit

in den Grundgedanken kommt als wichtiges Moment die auffällige Übereinstimmung in der konkreten Einzelausführung hinzu. Bemerkenswert ist zunächst, daß beide wiederholt dasselbe Bild von der *Radicatio in eadem anima* haben <sup>1)</sup>. Die Ausdrücke *Colligantia*, *Sympathia* und *Consonantia* haben sodann eine ähnliche Klangfarbe. Wenn ferner Suarez das *Phantasma*, das dem *Compositum* aus Leib und Seele angehört, als die *Materie* bezeichnet, aus der der Verstand seinen Akt gewinnt, so spricht Olivi von der *Mobilitas materiae spiritualis ad motum* — d. h. das geistige Erkennen — *ex ea educendum*. Beide betonen weiterhin den *Ordo* zwischen den verschiedenen Seelenteilen bzw. Seelenkräften. Ganz auffallend suchen endlich beide die Bedeutung des Sinnlichen, das ja keinen ursächlichen Einfluß auf das Geistige ausüben darf, unter der Bezeichnung *Inclinatio*, *Impulsus* und *Influxus* (Olivi) *Excitatio* und *Exemplar* (Suarez) näher und anschaulicher zu bestimmen.

So dürfte es nach den Regeln der innern Kritik eine gut begründete Wahrscheinlichkeit sein, daß sich die *Colligantia*-Theorie, mag Olivi sie nun zuerst entwickelt oder in ihren Einzelmotiven oder in ihrer Gesamtheit von andern übernommen haben, bis auf Suarez erhalten und daß dieser aus ihr geschöpft hat.

Seitdem ist sie bis in die neueste Zeit hinein oft vertreten worden, so von den scharfsinnigen Tongiorgi <sup>2)</sup> und Palmieri <sup>3)</sup>.

---

1) Olivi hat diesen Ausdruck wiederholt, z. B. in q. 51 und q. 59; vgl. Jansen, *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele*, S. 171 f.

2) *Institutiones philosophicae*, vol. 3., 2. ed., Paderbornae 1863, p. 193 sqq.

3) *Institutiones philosophicae*, vol. 2., Romae 1875, p. 477.

---



## 10. Kapitel.

### Das sinnliche Erkennen.

Was Olivi über die Sinneserkenntnis gelegentlich einstreut, ist ziemlich dürftig; nur der eine oder andere Punkt verdient nähere Beachtung. Über die Natur derselben, ob sie etwa wie bei Aristoteles<sup>1)</sup> ein Aufnehmen der Form des sinnfälligen Gegenstandes ohne dessen Materie ist, äußert er sich nirgends. Bei seiner naiv-realistischen Auffassung der Abbildungstheorie, wonach jedes, also auch das sinnliche, Erkennen ein Sichhinwenden zum Gegenstand ist, ohne daß Species als Vermittler zwischen Objekt und Subjekt herbeigezogen würden, hat er noch kein Verständnis für das Problem und seine Schwierigkeit<sup>2)</sup>.

Obschon in den Fragen 74 und 58 ganz allgemein die Species für jedes Erkennen abgelehnt werden, so wird doch im 2. Teil der Frage 73 die Erklärung der Sinneserkenntnis durch Species, mögen sie nun ausgedehnt oder einfach sein, in breit angelegten Ausführungen noch eigens bekämpft. Geschichtlichen Wert haben sie insofern, als sie verschiedene eigentümliche Erklärungsversuche jener Zeit wiedergeben. Ihr kritischer Wert liegt in dem energischen Nachweis der in diesen Theorien enthaltenen Unmöglichkeiten und Irrtümer<sup>3)</sup>.

1) De anima, II 12; III 8; Geysler, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, S. 154 ff.

2) Vgl. Pesch-Frick, Institutiones Logicae et Ontologicae, n. 492 sqq.; Ed. v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Leipzig 1889; E. Dürr, Erkenntnistheorie, Leipzig 1910, besonders S. 98 ff. und 236 ff.; Martin Honecker, Gegenstandslogik und Denklogik, Berlin 1921.

3) Vgl. z. B. Roger Bacons *Perspectiva* und *De multiplicatione specierum*; siehe darüber Fröbes, *Aus der Vorgeschichte*.

Es mögen darum einige kurze Belege folgen: species influxa prius et fortius et magis proprie et conformius repraesentat speciem, a qua immediate gignitur quam aliam. Sed ab obiecto distante non potest fieri species in visu nostro nisi per aliquam genitam in medio. Ergo prius et fortius et conformius et magis proprie repraesentat illam speciem quam illud obiectum. Sed illud videtur prius et immediatius et expressius, quod visui sic primo repraesentatur. Ergo sola species immediata gignens speciem, per quam fit visio, videbitur primo et principalius et proprie.

Gegen die Species simplices, die vom Objekt durch das Medium zum Auge gehen sollen, wird ausgeführt: quaero, an haec species spiritualis sit tota in pluribus partibus aeris, sicut est anima in pluribus partibus corporis aut non. Si sic, ergo quoad esse non dependet a partibus materiae, quas informat, quia quacunque una partium sui subiecti sublata adhuc existit in ceteris. . . Si vero non est tota simul in pluribus partibus aeris, tunc aut est extensa aut punctalis et neutro modo est spiritualis. Quartum impossibile est, quod forma spiritualis fluat a forma corporali et extensa.

Bemerkenswert ist weiterhin folgende Erklärung: aut species visualis quantitatem obiecti per propriam quantitatem aut per aliquid aliud repraesentabit. Si per propriam quantitatem, ergo nunquam repraesentabit quantitatem maiorem sua, et ita nulla res videbitur nobis maior oculo nostro. . . Si vero per aliud, hoc non potest esse nisi sola sua ratio specifica, per quam analogice est in specie coloris vel lucis et quae est per suam quantitatem propriam formaliter extensa. Constat autem, quod per hoc non habet repraesentare nisi colorem vel lucem, prout sunt quaedam species qualitatis. . . Ergo ex hoc non repraesentabunt aliquid, quod sit primo et per se in praedicamento quantitatis.

Das gleiche kritische Verständnis für die Schwierigkeit, wie durch die Species der dreidimensionale Raum unmittelbar wahrgenommen werden könne, spricht aus folgender Auseinandersetzung: forte respondebitur, quod quaelibet pars perspicui spatium intermedium occupantis generat suam speciem in oculo, ita quod in oculo sunt plures

species partium perspicui praedicti simul cum specie obiecti principalis, per primas autem ut simul sumptas repraesentatur quantitas spatii, per ultimam vero quantitas obiecti. — Sed contra hoc arguitur: primo, quia ex quo istae species sunt in eodem situ oculi . . . , sequitur, quod repraesentabunt omnes quantitates partium spatii ut quasi aequae distantes ab oculo. . . Tertio, quia locus obiecti non cohaeret inseparabiliter formae obiecti, a qua gignitur species. . . Ergo ex hoc, quod species visualis repraesentabit formam obiecti, non repraesentabit plus unum locum eius quam alium. Forte respondebitur, quod quantitas pyramidis ex omnibus speciebus intermediis constitutae repraesentatur per speciem in oculo genitam et ideo per eam videtur quantitas praedictae pyramidis et eo ipso videtur quantitas spatii, in quo est pyramis praedicta. Sed contra hoc arguitur . . . secundo, quia species genita in oculo non potest per id ipsum repraesentare quantitatem obiecti et quantitatem praedictae pyramidis, cum istae sint quantitates valde diversae et in diversis subiectis et locis et diversas species figurarum habentes, quae quidem figura et earum diversitas a visu nostro videtur.

Nachdrücklich wird wiederholt Augustins Erklärung der sinnlichen Erkenntnis zurückgewiesen. So heißt es im vierten Teil der Frage 74: *satis autem miror, quomodo Augustinus VI. Musicae et libro De quantitate animae*<sup>1)</sup> dixit, quod sentire res extrinsecas est idem quod non latere seu advertere et percipere passionem, id est, speciem corporalem ab obiecto impressam, non in animam, sed in corpus. Nam hoc non esset sentire ipsum obiectum, immo solum esset sentire eius effectum et hoc prout existit in corpore sentientis. Amplius vero miror, quomodo XI De Trinitate<sup>2)</sup> dixit, quod species corporalis est ipsa visio et quod actus visionis integratur ex duobus, scilicet ex hac specie corporali et ex actuali intentione animae.

Noch energischer lehnt Olivi die Platonische Emissions-theorie ab, die er im Anfang der q. 73 in folgender Weise charakterisiert: *quidam vero Platonici . . . dixerunt poten-*

1) De musica, VI 5 n. 9, 10; De quant. animae, cap. 24.

2) De Trin., IX 2.

tiam visionem cum quibusdam radiis corporalibus realiter emitti usque ad res visas ibique recipere realem speciem ab objecto. Hos etiam radios dixerunt esse corpora subtilissima et lucida et quasi spiritus vaporeos ab anima vegetatos et ab oculo usque ad res visas protendi et exinde retrahi per virtutes animae ipsos vegetantis et moventis et se ipsam in eis. Ebenso bestimmt wie treffend führt er dagegen aus: praedicta autem opinio Platoniorum est conflata ex impossibilibus et ex improbabilibus et ex inutilibus ad actum sentiendi. Daraufhin wendet er sich noch eigens gegen die Emissionstheorie Augustins, der auch Anselm<sup>1)</sup> in libro De veritate gefolgt sei, namentlich insofern Augustin ein Aus-treten der Seele aus dem Körper behauptet. Deutlich hat Olivi die beiden Parteien der Aristoteliker und Platoniker oder der Naturforscher und Mathematiker vor Augen, wenn er schreibt: quidquid isti salvant per radios venientes a rebus, salvant ipsi per radios virtuales ipsius visus — das ist seine Ansicht —, sicut et Augustinus et multi alii salvant per radios oculi corporales (Q. 58 in der Lösung der 14. Objektion der 10. Supprobatio)<sup>2)</sup>. Diese Stelle deutet daraufhin, daß, wie überdies in q. 73 ausdrücklich gesagt wird, Olivis Theorie von den Radii virtuales oder dem Aspectus potentiae eine Umbildung und Verallgemeinerung der Platonisch-augustinischen Emissionslehre ist.

Das bisher Gesagte zeigt uns Olivi vornehmlich als Kritiker. Indes bieten seine Bemerkungen über die Sinneserkenntnis auch manche wertvolle positive Gesichtspunkte.

Zu beachten ist zunächst die gelegentliche erkenntnis-

1) De verit., cap. 6.

2) Vgl. Grosseteste (Ludwig Baur, Die Philosophie des Robert Grosseteste, S. 111 ff.): „Er selbst [Grosseteste] erwähnt beide gegensätzlichen Ansichten: Die Naturphilosophen, sagt er, behaupteten, das Sehen entstehe intussuscipiendo, indem sie das berühren, was ex parte visus natürlich und passiv ist. Die Mathematiker aber sind diejenigen Physiker, welche das betrachten, was über der Natur ist; indem sie das berühren, was ex parte visus supra naturam und aktiv ist, sagen sie, das Sehen kommt extramittendo zustande“. . . . „Dieselbe Gegenüberstellung der Mathematiker und Naturforscher [findet sich] bei Ibu al Haitam (Alhazen) in seiner Abhandlung über das Licht“.

theoretische Erwähnung von den spezifischen Objekten der einzelnen Sinne, wenngleich damit nichts Neues gesagt wird. In diesem Zusammenhang muß das im 4. Kapitel Gesagte wiederholt werden: alle Sinnesakte und deren Träger sind einfach, das Gehirn ist der Sitz und das Organ der Empfindung, in den Hohlräumen der Nerven bewegen sich die Lebensgeister als Vermittler der Wahrnehmung. An die Sinnesbilder, die im sinnlichen Gedächtnis aufbewahrt werden, ist die schöpferisch kombinierende Phantasie in ihrer Tätigkeit gebunden. Licht und Farbe sind verschieden, wiederholt wird ihre Bedeutung für das Sehen hervorgehoben.

Wichtiger ist indes das Verständnis Olivis für das Verhältnis der innern und äußern Sinne. Er schöpft da wie Witelo, Bacon und Pecham aus Alhazen; freilich sind seine Darbietungen im Vergleich zu deren ausführlichen Darlegungen dürftig zu nennen. Immerhin hebt er wiederholt die engen Beziehungen zwischen äußerem und innerem Wahrnehmen hervor. So sagt er, daß jeder Akt der äußern Empfindung von dem Sichbewußtwerden durch den innern Sinn begleitet sei. Bei dieser Gelegenheit (2. Teil der Frage 73) macht er die allgemeine, treffende Bemerkung, daß wir vieles mit den äußern Sinnen wahrzunehmen meinen, was tatsächlich nur der innere Sinn, besonders das Gedächtnis, wahrnimmt. Das gilt in etwa von den Nachbildern. So meinen wir beim Schwingen eines brennenden Holzscheites mit den Augen einen feurigen Kreis wahrzunehmen, *cum tamen visus in nullo uno instanti videat illum circulum, sed solum unam partem videt post aliam sic, quod nunquam duas simul; sed interior sensus illum circulum apprehendit per memoriam retinentem praeterita et offerentem recenter acta et visa, quasi adhuc fiant et videantur*. Dann fügt er verallgemeinernd bei: *innumera etiam alia sunt, quae a solo sensu interiori apprehenduntur vel aestimantur, quae tamen sensibus ascribuntur particularibus propter intimitatem illius cum istis*. Sogar die Bedeutung der Assoziation und der Gewöhnung für die Tiefenwahrnehmung, die erst die moderne experimentelle Psychologie genau beschrieben hat, die aber bereits Alhazen, Witelo und andere mittelalterliche Denker

im allgemeinen kannten<sup>1)</sup>, findet sich bei Olivi angedeutet, wenn er im obigen Zusammenhang schreibt: sic intime sentit [sensus interior] eorum [sc. sensuum particularium] obiecta in suis locis, quod multi proprii actus eius videntur esse proprii actus sensuum particularium, sicut patet cum picturae diversarum vestium et membrorum alicuius imaginis videntur nobis varias densitates sibi invicem superpositas habere, acsi colores imagines essent corpora spissa; quod ideo nobis videtur, quia aestimatio sensus interioris sic probavit in hominibus, quorum sunt imagines illae.

Prinzipiell weiß Olivi auch die Bedeutung der Mathematik für die Optik zu würdigen<sup>2)</sup>. Wie Alhazen<sup>3)</sup>, Grosseteste<sup>4)</sup> und Bacon<sup>5)</sup> kennt er die Pyramide oder den Strahlenkegel (q. 73, 2. Teil). Weiterhin macht er zutreffende Bemerkungen über die Spiegelung oder Reflexion (Katoptrik) und die Brechung (Dioptrik). Bei der Spiegelung ist der Einfallswinkel gleich dem Ausfallswinkel. Beim Übergang von einem dünnen in ein dichteres Medium werden die virtuales partes des Strahles zerstreut — es ist der moderne Gedanke der verschiedenen Brechbarkeit der verschiedenen Farben —, deshalb erscheint der minimus visus im Wasser größer als

1) Baeumker, Witelo, 630 ff.; Bauer, Die Psychologie Alhazens, S. 65; Fröbes, Aus der Vorgeschichte.

2) Vgl. Baur, Grosseteste, besonders S. 93 ff., Baur stellt dort mit Herbeiziehung vieler Stellen einen lehrreichen Vergleich an zwischen Grosseteste und Bacon, der bekanntlich so nachdrücklich die Forderung mathematischen Denkens für die Erklärung der Naturvorgänge vertrat; vgl. auch Bauer, Die Psychologie Alhazens, S. 6 ff. Daß die Scholastik mehr Verständnis für die Notwendigkeit des mathematischen Verfahrens zeigte, als man bislang wußte, hat die neuere Forschung bewiesen. Baumgartner hat in seiner vorzüglichen Neubearbeitung des Ueberweg'schen Grundrisses die Ergebnisse kurz zusammengefaßt und auf die ersten Quellen und monographischen Darstellungen verwiesen (vgl. besonders § 36 u. § 43). Selbst die Anwendung des *Mos geometricus* auf die *Metaphysik* verlangten im 12. Jahrhundert nach dem Vorbild des Boethius Denker wie Alanus von Lille und Nicolaus von Amiens. (Ueberweg-Baumgartner, S. 326 f.).

3) Vgl. Bauer, Die Psychologie Alhazens, S. 16, 23.

4) Baur, Grosseteste, S. 107 ff.

5) *Commun. nat.*, I 5; *De multiplicatione specierum* V 3.

er ist, deshalb erscheint auch das Ruder, das halb im Wasser ist, gebrochen. Umgekehrt werden beim Übergang in ein dünneres Medium die virtuales partes gegen die Axe zu ge-eint (q. 73, 1. Teil).

Es folgen im 2. Teil der Frage 73 eine Reihe von Beispielen, die prinzipiell den Anteil des subjektiven Faktors an den Wahrnehmungen dartun sollen. Wie die Texte lauten, kann man sie naiv oder auch modern im Sinn der heutigen Psychologie deuten<sup>1)</sup>. Es ist hier in psychologischer Hinsicht ähnlich wie vorhin — vgl. den Anfang des 5. Kapitels — in erkenntnistheoretischer Hinsicht beim Begriff der Wahrheit, wo Naives und Kritisches unmittelbar neben einander stehen. Nur ein fachmännisch geschulter experimenteller Psychologe wäre imstande, den Wert und die Wertlosigkeit der Sätze Olivis zu scheiden. Ich begnüge mich deshalb damit, auf diese Stellen hinzuweisen; es mag dann ein Fachmann an der Hand des bald erscheinenden Textes die geschichtliche Bedeutung Olivis in diesem Lehrpunkt herausarbeiten.

Endlich möge in diesem Kapitel noch erwähnt werden, daß im Zusammenhang mit dem Sehen beachtenswerte Bemerkungen über den teleologischen Bau des Auges und seiner einzelnen Teile gemacht werden. Sie sind offenbar der Optik Alhazens<sup>2)</sup> entnommen. Dabei wird die Einheit des binokular wahrgenommenen Objektes so erklärt: *nervi sensitivi habent radicalem unitatem in sua origine, puta, circa cerebrum et etiam in corde; et hinc est, quod potentia visiva radicaliter figitur in una radice duorum nervorum ad duos oculos protensorum*<sup>3)</sup>.

1) So urteilt mein Kollege P. Jos. Fröbes, dem ich auch an dieser Stelle für mannigfache Angaben aus seinem Spezialgebiet, der experimentellen Psychologie, herzlich danke.

2) Vgl. Bauer, Die Psychologie Alhazens, S. 11 ff.; Baeumker, Witelo, S. 610 ff.

3) Vgl. Bauer, Die Psychologie Alhazens, S. 31.

## 11. Kapitel.

---

### Der Verlauf des geistigen Erkennens.

Es entspricht ganz der idealen, metaphysischen, in die Tiefe gehenden Richtung des mittelalterlichen Denkers, wenn er über den Vorgang des höheren Erkennens weit Ausführlicheres und Bedeutsameres zu sagen hat als über den des sinnlichen.

Das alles beherrschende Zentralproblem bei der Darstellung der Erkenntnispsychologie ist systematisch und geschichtlich betrachtet die Frage: wie verhält sich das höhere Erkennen in seinem Zustandekommen zur Erfahrung? Drei Möglichkeiten sind a priori vorhanden und haben tatsächlich in der Geschichte der Philosophie ihre Anwälte gefunden. Der Apriorismus behauptet ein ursächlich vollständiges Unabhängig- und Losgelöstsein von der Erfahrung, mag das nun ein mehr oder minder Angeborensein im Sinne Platons, Descartes', Spinozas oder Leibniz' oder ein unmittelbares Schauen der geistigen Welt sein, wie es vor allem Augustinus und die von ihm beeinflussten Denker, etwa die Ontologen, annehmen. In schroffem Gegensatz zu diesem Apriorismus behauptet der Empirismus, der folgerichtig zu Ende geführt im Sensualismus endet, alles Denken sei nichts weiter als eine Verarbeitung, ein Trennen und Zusammenfügen von Wahrnehmungselementen, derart daß der Verstand im wesentlichen nicht mehr in ihnen sieht als der Sinn. In der Mitte zwischen diesen beiden extremen Auffassungen stehen jene Theorien, die zum Zustandekommen eines geistigen Denkaktes, zur Herausarbeitung eines Gedankendinges unbedingt einen sinnlichen und geistigen Faktor verlangen, einerlei wie sie das Zusammenwirken beider im einzelnen



durchführen. Nach ihnen beginnt alle Erkenntnis mit den Sinnen „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“, aber — und das bedeutet die schärfste Absage an den Empirismus — der Verstand sieht in dem Vorstellungsbild wesentlich Neues und Höheres als der Sinn, z. B. das Dingsein, die Substantialität, die Beziehungen. Die reinste Form dieses Mittelweges tritt uns in der Abstraktionslehre des Aristoteles und der in seinen Bahnen wandelnden Hochscholastik, namentlich des hl. Thomas, entgegen. Auch Kant ist hierhin zu zählen, wenn er in jeder Erkenntnis den gegebenen sinnlichen Eindruck und die apriorische Form oder die Rezeptivität des Sinnes und die Spontaneität des Verstandes unterscheidet.

Zu welcher der drei Richtungen zählt nun Olivi? Wenn er auch seiner Grundauffassung nach der mittleren anzugehören scheint, so hat er doch starke Einwände gegen die spezielle Form derselben, wie sie ihm in der Aristotelischen Abstraktionslehre entgegentrat, vorzubringen. Seine eigene Theorie sodann vom Zusammenwirken von Sinn und Verstand arbeitet er nicht systematisch bis in ihre letzten Einzelheiten durch.

Unsere Darstellung hat demnach mit geschichtlicher Treue zunächst die verschiedenen Seiten seiner zerstreuten Angaben darzulegen und zuletzt diese verschiedenen Gedankenmotive zur Einheit des Gesamtbildes synthetisch zu verarbeiten. Diese genetische Methode gestattet dem Leser, die Einzelstellen auf ihren Beweiswert und damit auch die Grundthese auf ihre Richtigkeit nachzuprüfen. Unsere Ausführungen werden also folgenden Weg einschlagen: zuerst ist der Nachweis zu führen, daß nach Olivi die höhere Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt oder sie wenigstens voraussetzt; positiv geschieht das durch die Diskussion der diesbezüglichen Stellen, negativ durch seine kritische Auseinandersetzung mit der Augustinischen Einstrahlungstheorie. Darauf ist zu zeigen, daß und wie der Verstand als eine spezifisch höhere oder geistige Seelenkraft mit Hilfe des so gewonnenen Erfahrungsmaterials zur Erkenntnis des Übersinnlichen vordringt; dabei wird negativ die Spezies-

lehre des Aristoteles und Thomas abgelehnt und positiv das Motiv der Aristotelisch-thomistischen Abstraktionstheorie mit dem Augustinischen Grundgedanken von einem unmittelbaren Schauen geistiger Realitäten verknüpft. So sehen wir, wie Olivi auch in diesem Einzelpunkt in ganz eigenartiger Weise Aristotelismus und Augustinismus ausgleicht; und so finden wir schließlich in seiner Erkenntnislehre die allgemeinen Züge seiner Philosophie und seines Philosophierens wieder. Wenn den Leser in der Wiedergabe der in Frage stehenden Lehre Unklarheiten, Unausgeglichenheiten und Lücken zu stören scheinen, so möge er für diesen Übelstand nicht bloß den Historiker, sondern auch Olivi selbst verantwortlich machen, an dessen Materialien jener gebunden ist.

Daß die höhere Erkenntnis von der Erfahrung ausgeht oder sie doch voraussetzt, wird im Vaticanus nirgends *ex professo* behandelt, aber gelegentlich ausgesprochen. So heißt es im ersten Teil der q. 74: *quia nullum sensibile et praecipue quantitas et figura et situs non potest a nostro intellectu intelligi aut cogitari, nisi per actum imaginationis vel sensus communis sibi praesententur: idcirco memorialis species ipsius intellectus non potest aliquod sensibile sufficienter intellectui repraesentare, nisi subnectatur et coassistat ei actus imaginationis vel sensus communis. Unde etiam universales species sensibilibus non potest cogitare nisi cogitando aliquod particulare vagum vel signatum per actum imaginationis vel sensus communis sibi praesentatum...*, unde potius abstrahitur, distinguendo rationem eius a rationibus individualibus sibi adiunctis quam separando ipsum ab illis.

Im vierten Teil derselben Frage heißt es: *anima non potest novas [cognitiones] fingere seu formare nisi ex primis, quas traxit a rebus expertis per earum actualem visionem seu experientiam, prout dicit Augustinus XI De Trinitate capitulo 10<sup>1)</sup> et in prima epistola ad Nebridium<sup>2)</sup>, ubi quaerens, unde venit ut quae non videmus cogitemus, respondet,*

1) De Trinit., XII 10.

2) Epist. class. I. ep. VII cap. 3 n. 6.

quod anima habet vim addendi et minuendi speciebus memorialibus, quas per sensus accepit. Caeci vero nati nihil de luce vel coloribus possunt proprie intelligere vel imaginari, quia nullam primam speciem lucis et coloris per actus sensuum acceperunt. Vocat autem addere, quod unum sensibile sine altero sentitum iungimus simul, ut cum imaginamur montem aureum vel corpus humanum cum capite bovino et sic de aliis . . ., minuere autem sumitur per modos contrarios, scilicet iuncta separando aut maiori quantitati partes aliquas subtrahendo aut unum in plura dividendo . . . Huiusmodi autem compositiones vel divisiones primo sunt et fiunt in acie cogitantis et varias species memoriae simul aspicientis et conferentis.

In q. 76, welche die Selbsterkenntnis der Seele behandelt, scheint Olivi bei nur oberflächlicher Lesung seiner Ausführungen das Gegenteil zu sagen, er lehrt nämlich mit Augustin ein unmittelbares, intuitives Erfassen der Seelensubstanz. Tatsächlich wird auch in diesem Fall das allgemeine Prinzip, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt, gewahrt. Nur braucht es nicht notwendig die äußere zu sein, es kann auch die innere im Sinn Lockes sein: primus [modus se ipsam cognoscendi] est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis, quorum scit et sentit se esse principium et subiectum. Es ist die einfache Erfahrungstatsache, daß wir uns bei allen psychischen Akten unsers Ich bewußt werden. Die ganze Aufzählung will offenbar keine geordnete Reihe aufstellen, sondern nur zwanglos die einzelnen Seelentätigkeiten registrieren. Der einleitende, ganz allgemein lautende Satz „primus est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis“ ist im Gegenteil ein neuer Beleg für die Richtigkeit der Behauptung, daß nach Olivi alle höhere Erkenntnis die Erfahrung voraussetzt.

Weit entschiedener noch als im Vaticanus beginnt in den beiden Borghese-Kodizes, ganz im Sinn und mit förmlicher Berufung auf Aristoteles, alles Erkennen mit den Sinnen.

So heißt es in der Lösung der 12. Objektion der ersten Frage: *non solum per causam vel per effectum possumus aliquid certitudinaliter scire, sed etiam per inductionem et experientiam; per hoc enim rationes primorum principiorum accipimus, sicut dicit Aristoteles I. Ethicorum et in Posterioribus suis*<sup>1)</sup>. Fügen wir die Andeutungen in der Lösung der 23. Objektion hinzu, so haben wir eine förmliche, in sich geschlossene Wissenschaftslehre *more geometrico* wie bei Boethius, Nicolaus v. Amiens, Descartes und Spinoza: *certificatio iudicii per aliquod obiectum fixum potest in nobis esse eodem modo, quo de conclusionibus iudicamus per principia prius a nobis cognita. Et sic oportet, quod omne obiectum, quod de se non est certum, ex relatione ad aliud obiectum, quod de se est certum, certitudinem accipiat. Obiectum autem, quod de se est certum, sicut sunt prima principia, non oportet, quod per aliud certificetur.*

In der Lösung der 10. Objektion heißt es: *speciem quaestionis, si est et quid est et consimilium, formamus ex iis, quae ex rebus apprehendimus, scilicet ex apprehensione creati et aliarum conditionum realium.*

Im Corpus der zweiten Frage wird sogar sehr genau die Aristotelische Abstraktionslehre wiedergegeben und verteidigt. Die Augustinische Erkenntnislehre, die Olivi rein äußerlich hält, schränkt er darauf ein, daß sie nicht gegen die Tatsache verstoße, daß der Mensch nicht *sine speciebus creatis a rebus abstractis* posset ab initio et absque doctrina intelligere . . . *Etiam rationes generales entium non possumus apprehendere sine apprehensione particularium aut sine praevio usu sensuum et sine speciebus ab eis abstractis.*

Folgerichtig zu dieser positiven Ableitung der höheren Erkenntnisse aus der Erfahrung wird negativ die Augustinische Einstrahlungslehre völlig aufgegeben. Diese Preisgabe ist bei der treuen Gefolgschaft, die Olivi sonst seinem hochverehrten Führer Augustin leistet, von großer Bedeutung. Darum beriefen wir uns auf sie, als auf ein wichtiges

1) Eth., I 7, 1098b 3; Anal. post., II 19, 99b 3 sq.

inneres Kriterium der Einheit des Verfassers sowohl des Vaticanus als der Borghese-Kodizes. Wie dort angedeutet wurde, wird im Vaticanus der theologische Apriorismus des hl. Augustin nur gelegentlich gestreift und abgelehnt. So heißt es in q. 38, an angeli in primo instanti, quo meruerint, fuerint glorificati: ulterius dicendum, quod beatus Augustinus tamquam in parte sequens dogma Platicum — eine gute geschichtlich-kritische Bemerkung, genau wie bei Behandlung der Augustinischen Emissionstheorie — credidit omnem intellectum in actu intelligentiae immediate illustrari a luce aeterna et immediate contueri aliquas aeternas regulas eius ac deinde cetera in regulis illis . . . Nos autem — eine pointiert scharfe Ablehnung — sequentes sententiam Dionysii et etiam Scripturae sacrae . . . pro certo tenemus, quod nullus angelus vidit facialiter Deum.

Auf die diplomatische Taktik der Borghese-Kodizes in dieser Frage wurde in anderm Zusammenhang bereits hingewiesen<sup>1)</sup>. Mit offensichtlicher Entrüstung wird die Thomistische Erklärung Augustins, die Olivi überaus getreu wiedergibt und die freilich dem geschichtlichen Tatbestand nicht gerecht wird, zurückgewiesen: modus autem, quo Augustini dicta exponunt, etiam modicum intelligenti faciliter apparere potest, quia non sapit mentem Augustini<sup>2)</sup>. Gleich darauf beteuert der Verfasser äußerst autoritätsfürchtig, Augustin in der Frage, an rationes aeternae sint nostro intellectui ratio intelligendi omnia et an lux increata irradiet intellectum nostrum quadem speciali irradiatione in omni actu intelligendi, folgen zu wollen: in prima autem, quam sine errore magis sequi desidero, quia est magistrorum non minus solemnum nec minus catholicorum, ut sine errore possit sane intelligi, tria ex parte rationum aeternarum vi-

1) Siehe Kap. 2 S. 17 ff; Kap. 3 S. 28 f.

2) Zur Deutung der dunklen Augustinischen Erkenntnislehre siehe Portalié im Dictionnaire de théologie catholique unter Augustin; Joh. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge, XIX 2), 1916; derselbe, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919; v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas v. Aquin, S. 576 ff.

dentur mihi cavenda, scilicet circa modum informandi, circa modum repraesentandi et circa modum cooperandi. Darnach folgt eine weit ausholende Vermahnung: ex parte etiam intellectus cavendum est, ut non auferatur sibi possibilitas vere et certitudinaliter iudicandi et intelligendi.

Diese ganzen Ausführungen sind durchaus vom Aristotelisch-thomistischen Standpunkt aus gehalten und gehören in ihrer kritischen Schärfe zu dem Besten der Scholastik. In ihrer Ausführlichkeit und in ihrem Reichtum an Motiven bringen sie sogar viele neue Gesichtspunkte über Thomas hinaus, dessen philosophische Eigenart sich im übrigen in seiner Erkenntnislehre vielleicht am reinsten ausprägt<sup>1)</sup>. Interessant liest sich die Lösung der 22. Objection der ersten Frage: dicendum, quod illuminatione naturali Deus omnem hominem illuminat dando sibi lumen intellectuale seu potentiam intellectivam proponendo obiecta, ex quorum aspectu et intelligentia sive Dei sive rerum illuminari potest; neque enim infantes aliter illuminat, cum tunc actu nihil intelligant. Das sagt Olivi fast wörtlich wie Thomas<sup>2)</sup>, über dessen Vergewaltigung der Augustinischen Texte er sich förmlich ent-rüstet.

Nach Erledigung des ersten Punktes, daß nämlich das geistige Erkennen auf das sinnliche folgt, ist zweitens zu zeigen, daß und wie der Verstand als eine spezifisch geistige Seelenkraft mit Hilfe des so gewonnenen Erfahrungsmaterials zur Erkenntnis des Übersinnlichen vordringt. Daß der Verstand eine wesentlich höhere, eine immaterielle Fähigkeit ist, wird überall in Olivis Ausführungen über die Erkenntnis als selbstverständlich vorausgesetzt; in q. 52 aber, die von der Unsterblichkeit der Seele handelt, in q. 56, die sogar die spezifische Einheit des menschlichen Geistes mit den reinen Geistern behauptet, und in q. 67, die eigens die Verschiedenheit des Verstandes von den sinnlichen Erkenntniskräften untersucht, wird dies in überzeugender Weise dargetan. Daß sich weiterhin für Olivi das Ver-

1) Jansen, Die wissenschaftliche Eigenart des Aquinaten (Stimmen der Zeit, 98 Bd. [1920] S. 453).

2) S. th., I q. 84 a. 5.

standeserkennen nicht empiristisch im Sinn eines Locke, Hume oder Condillac auf das weitere Verarbeiten, d. h. Trennen und Zusammenstellen der Erfahrungselemente beschränkt, liegt dem mittelalterlichen, hochfliegenden Metaphysiker und Spiritualisten so fern, daß eine solche Vorstellung ihm kaum hätte kommen können.

Weit dunkler dagegen ist in Olivis Darlegungen der Übergang von der sinnlichen Erfahrung zum Übersinnlichen. Zwischen der Auffassung der Borghese-Kodizes und der des Vaticanus herrscht zudem keine Einstimmigkeit. Offenbar ist jene die frühere, ganz an fremde Autorität sich anlehende und diese die spätere, selbständige Auffassung, in der freilich Augustinisch-aristotelische Motive weiter arbeiten. Die ältere Theorie ist eindeutig bestimmt, wenn wir sagen, sie sei vollständig Aristotelisch-thomistisch.

An dieser Stelle seien nur die Untersuchungen über den *Intellectus agens* und *possibilis* und die wiederholte Betonung der *Species impressa* hervorgehoben, da jene Unterscheidung im Vaticanus wegfällt, die *Species* aber durch die *Colligantia potentiarum* ersetzt werden. Diese beiden Punkte bedeuten die wesentlichste Abweichung des Vaticanus von der älteren Auffassung in den Borghese-Kodizes. So referiert Olivi hier beistimmend: *ab omnibus ponentibus species secundum viam Aristotelis ponitur, quod intellectus constituitur in actu primo per huiusmodi species, ita quod sine eis est tantum in potentia passiva respectu actus intelligendi . . . Volunt, quod intellectus noster possibilis sine speciebus seu rationibus intelligendi non possit intelligere et quod per eas tamquam per formas suas exeat in actum intelligendi.*

Anders im Vaticanus. Freilich sind die Dinge hier ziemlich verwickelt und teilweise unklar. Die zwei wesentlichen Punkte der hier vorgetragenen Theorie sind indes eindeutig bestimmt. Einmal setzt, wie vorhin ausgeführt, die höhere Erkenntnis die Erfahrung voraus, zweitens vermittelt den Übergang von der Sinnes- zur Verstandeserkenntnis die *Colligantia potentiarum*. Die *Species impressa*, ebenso wie die Unterscheidung des *Intellectus agens* und *possibilis*

scheiden demnach aus; der Erkenntnisakt als Darstellung des Sachverhaltes ist die *Species* oder *Similitudo obiecti*, d. h. die *Species expressa* der Aristoteliker.

Dagegen wollen sich folgende Seiten nur schwer zu einander fügen. Einmal wird die Aristotelische Erklärung scharf bekämpft, in der 76. Frage über die Selbsterkenntnis der Seele wird sodann im Anschluß an Augustinus und Anselm die unmittelbare Schau ihres Wesens gelehrt: *scit se per essentiam, id est, per aspectum et actum in suam essentiam immediate defixum*. Dazu bilden, sollte man meinen, jene oben angeführten Stellen, wonach die allgemeinen Erkenntnisse aus den Sinnenbildern abstrahiert werden, einen offenbaren Widerspruch, so heißt es z. B. im vierten Teil der q. 74: *anima non potest novas [cognitiones] fingere seu formare nisi ex primis, quas traxit a rebus expertis per earum actualem visionem seu experientiam*.

Als Historiker haben wir diese Antinomie zunächst getreu darzulegen, sodann aus ihren geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen heraus begreiflich zu machen.

Die erste Aufgabe ist nach unsern bisherigen Ausführungen teilweise bereits erledigt. Es bleibt noch übrig, den Nachweis zu führen, daß Olivi im Vaticanus sich anders zur Aristotelischen Erkenntnislehre stellt als in der früheren Periode der Borghese-Kodizes. Darnach hätte er also eine Entwicklung zu größerer Selbständigkeit und Loslösung von der Autorität des Stagiriten durchgemacht, ein wissenschaftlicher Charakterzug, der sich harmonisch in das Gesamtbild dieses eigenartigen, originellen Scholastikers einfügt. Sodann ist zu zeigen, daß er die vorhin dargelegte *Colligantia*-Theorie nun auch tatsächlich für die Entstehung des höheren Erkennens dienstbar macht. Drittens ist im folgenden Kapitel die Selbsterkenntnis der Seele ausführlich zu erörtern, das Ergebnis dieser Untersuchungen aber einstweilen vorweg zu nehmen.

Die Aristotelische Erkenntnislehre wird zunächst in q. 72, *an corpora in spiritum agere possint*, im üblichen *Conspetus historicus* ausführlich dargelegt und zwar unter dem



besondern Gesichtspunkt, daß die Körper durch Vermittlung des Phantasma und des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis einwirken können. Es ist eine getreue und genaue Wiedergabe. Zu dieser Erklärung wird die Augustinische in scharfen Gegensatz gestellt. Nach dieser geschichtlichen Einleitung beginnt Olivi die systematische Darlegung des eigenen Standpunktes mit den Worten: *sustinendo igitur hanc opinionem Augustini*. Also gibt er die Aristotelische Abstraktionstheorie preis, da sie mit der Augustinischen Auffassung unvereinbar ist. In q. 74, *an principium effectivum actus cognitivi sit species repraesentativa obiecti aut habitus aut potentia aut utrumque simul*, wird ein sonderbares, aus Wahrem und Falschem gemischtes Bild der Aristotelischen Lehre gegeben, von dem sich unmittelbar anschließend die Augustinische scharf abhebt. Wiederum beginnt das *Corpus quaestionis: id, in quo certius est locutus [sc. Augustinus], pro meo modulo prosequens*. Der Gegensatz zu Aristoteles ist damit gegeben. In q. 58 bei Widerlegung der 13. Objektion wird die Theorie der Abstraktion des Geistigen aus dem Sinnlichen direkt widerlegt *ex parte irradiationis et ex parte ipsius formae corporalis seu imaginariae et ex parte potentiae intellectualis et sui actus*. Somit dürfte dieser Punkt genügend aufgehellert sein.

Daß der Übergang vom niederen zum höheren Erkennen auf dem Wege der *Colligantia* erfolgt, wird in dieser präzisen Formulierung nirgends gesagt, ergibt sich aber aus dem ganzen Zusammenhang mit eindeutiger Klarheit. Der ganze Abschnitt, in dem q. 72—76 stehen, handelt von der Erkenntnis. Er trägt freilich die allgemeine Überschrift: *de actibus et habitibus potentiarum animae*, tatsächlich aber werden im Verlauf der Ausführungen vornehmlich die Akte und Habitus des Erkennens behandelt; zudem ist das höhere und niedere Strebevermögen mit seinen Akten bereits vorher eingehend behandelt worden, das höhere in qq. 57—59, das niedere in qq. 68—70. Wenn also in q. 72 allgemein gesagt wird: *an corpora possint agere in spiritum*, dann ist es zunächst auf das Erkennen abgesehen, zumal es die Grundlage aller geistigen Tätigkeit bildet. Nun wird aber

im ersten und zweiten Teil dieser Frage alle unmittelbare Einwirkung des Körperlichen auf Geistiges, insbesondere auch die Irradiation der Phantasmata bekämpft, im dritten Teil aber gezeigt, quomodo per viam naturalis colligantiae possit aliquid fieri a corpore in animam. Nehmen wir dazu die früheren Feststellungen, vor allem den Ausgang aller höheren Erkenntnis von der Erfahrung, so ergibt sich die Wahrheit unserer Behauptung, daß den Übergang vom sinnlichen zum höheren Erkennen die Colligantia der niederen und höheren Kräfte in der Materia spiritualis als dem alles bewußte Geschehen verknüpfenden Band vermittelt. — Daß die Spezies in q. 74 so entschieden abgelehnt werden, daran muß der Vollständigkeit halber an dieser Stelle nochmals erinnert werden.

Wenn Olivi trotz alledem in den späteren Fragen des Vaticanus die Abstraktionslehre wieder einführt, so geschieht das nur nebenbei, wie versthohlen durch eine dunkle, fast unbemerkbare Seitentür; der Ausgang aller Erkenntnis von der Erfahrung wird nur nebenbei und ganz gelegentlich gestreift. Beide Punkte werden in q. 74 bei Behandlung einer andern Frage berührt. Überdies wird dort die Abstraktion aus dem Phantasma vielleicht auf das Erfassen allgemeiner Erfahrungsbegriffe beschränkt, auf die Erkenntnis positiv immaterieller Wesen und Vorgänge findet sie vielleicht keine Anwendung: nullum sensibile potest a nostro intellectu intelligi aut cogitari, nisi per actum imaginationis vel sensus communis sibi praesententur . . . Unde etiam universales species sensibilium non potest cogitare nisi cogitando aliquod particulare vagum vel signatum per actum imaginationis vel sensus communis sibi praesentatum (q. 74 1. Teil). Nun fährt Olivi fort: nec mirum, quia nec aliquod universale rerum intellectualium potest intelligere, nisi simul cogitet aliquod particulare vagum vel signatum illius universalis, pro eo quod universale nihil reale ponit nisi in particularibus suis. Unde potius abstrahitur distinguendo rationem eius a rationibus individualibus sibi adiunctis quam separando ipsum ab illis. Würde die Aristotelische Abstraktionstheorie folgerichtig durchgeführt, so müßte man hier

statt „nisi simul cogitet aliquod particulare illius univervalis“ erwarten „nisi simul cogitet aliquod particulare sensibile“. Nach Aristoteles<sup>1)</sup> ist nämlich alles Erkennen vom Phantasma begleitet. Olivi fordert den Worten nach diese Sinnenbilder nur für die Allgemeinbegriffe von Erfahrungsgegenständen. Damit stimmt überein, wenn er im 4. Teil der q. 74 mit klarer Anspielung an Thomas<sup>2)</sup> das bekannte Verbum mentis oder den abstrakten Begriff ablehnt, den der Verstand nach dem Aquinaten zuerst bildet und in dem, wie Olivi getreu berichtet, tamquam in speculo intelliguntur realia [individua] obiecta. Diese Erklärung gestattet es ihm, zu behaupten, daß wir die Allgemeinbegriffe rein geistiger Wesen aus dem Einzelbegriff derselben abstrahieren und darum für deren Herausarbeitung stets eines individuellen Begriffsinhaltes benötigen. In dieser Annahme würden wir zur Erkenntnis der positiv geistigen Welt nicht durch Abstraktion der sinnlichen gelangen, sondern sie unmittelbar schauen, sie intuitiv erfassen. Diese Annahme würde sich restlos in Olivis sonstigen Augustinismus einfügen, sie würde vor allem den Einzelfall von dem unmittelbaren Schauen der Seelensubstanz harmonisch in eine allgemeine Theorie einfügen und endlich mit der uneingeschränkten Ablehnung der Aristotelischen Abstraktionslehre logisch übereinstimmen. Wie gesagt, möglich ist diese Beschränkung der Abstraktionslehre auf das Herausarbeiten bloßer Erfahrungsbegriffe, mit Ausschluß der Erkenntnis positiv geistiger Gegenstände. Gibt diese Annahme den geschichtlichen Tatbestand wieder, so ließe sich damit nur schwer die ganz allgemein gehaltene Behauptung in Einklang bringen: anima non potest novas [cognitiones] fingere seu formare nisi ex primis, quas traxit a rebus expertis per earum actualem visionem seu experientiam. Höchstens müßte man die Experientia auf die äußere Erfahrung beschränken und davon die innere ausnehmen, wie tatsächlich in Frage 76 äußere und innere Erfahrung im Sinne Lockes deutlich unterschieden wird. Dann wäre der Abstand des Vaticanus von der älteren Borghese-Auf-

1) De anima, III 7, 431 a 17; III 8, 432 a 8.

2) S. th., I q. 84 a. 7; q. 85 a. 1—3.

fassung noch größer, denn nach dieser ist alles Erkennen in echt mathematischer Weise letztlich auf durch sich selbst einleuchtende Prinzipien zurückzuführen, die ihrerseits aus der Erfahrung abstrahiert sind.

Diese Darlegungen dürften ein anschauliches Bild geben von dem Ringen Olivis um die Lösung eines der schwierigsten, tiefsten und in der Geschichte der Philosophie umstrittensten Probleme. Sie zeigen, daß er wie alle großen Denker, namentlich ein Platon, Aristoteles, Thomas, Leibniz und Kant, zur Fragestellung in Anlehnung an die Ergebnisse seiner Vorgänger, besonders des Aristoteles und Augustinus, gelangt ist, daß er das Bedeutsame der früheren Lösungen sich zuerst mehr rezeptiv zu eigen macht, um dann schöpferisch aus deren Thesis und Antithesis eine neue, selbständig ausgedachte Synthese zu gewinnen. Freilich ergeht es ihm wie vielen andern, ihm überlegenen Geistern, daß er kein einheitliches, widerspruchsfreies System zu schaffen vermag: unausgeglichen bleiben manche von Fremden herübergenommene Gedankenmotive neben einander bestehen. Steht auch Olivis Theorie der Bildung der höheren Erkenntnis als Ganzes genommen bis jetzt als etwas durchaus Eigenartiges da, so erweist sie sich doch in ihren Einzelzügen, ja sogar ihrem formalen Grundcharakter nach als echtes Kind ihrer Zeit. Wie wir im ersten Kapitel ausgeführt haben<sup>1)</sup>, ist der charakteristische Zug der Erkenntnislehre des dreizehnten Jahrhunderts das Bestreben, die herrschende Augustinische und die neu eindringende Aristotelische Auffassung mit einander in Einklang zu bringen. Die Unterschiede in den einzelnen Aufstellungen sind durch das Festhalten an der einen oder durch das fortschrittliche Bekenntnis zur andern und im einzelnen durch das Mehr oder Weniger Aristotelischer bzw. Augustinischer Elemente bestimmt. Nur einer hat den Weitblick, die Spannkraft, die Folgerichtigkeit und den Mut, den Aristotelischen Gedanken sachlich restlos durchzuführen und ohne ihm irgendwie Abbruch zu tun, durch Platonisch-augustinische Motive

---

1) S. 3 ff.

zu ergänzen und zum kühnen Abschluß zu bringen: der unübertroffene Systematiker Thomas v. Aquin, dessen philosophiegeschichtliche Eigenart und spekulative Kraft gerade in diesem Lehrstück am reinsten zum Ausdruck kommen dürfte. Aber selbst dieser unbefangene, souveräne Geist zollt der Methode seiner zu autoritätsfürchtigen Zeit seinen Tribut, wenn er in der äußern Form und Darstellung die Position des Augustinus mit geschichtlicher Treue wiederzugeben behauptet.

So ist denn Olivis Haltung, sein Schwanken und Irren in der Theorie von der Bildung der höheren Erkenntnisse, die bei allem Schiefen, Halben und Unhaltbaren doch eine bedeutsame spekulative, schöpferische Geisteskraft verrät, dem geschichtlich denkenden Forscher aus seiner Zeit heraus psychologisch und historisch wohl verständlich.

---

## 12. Kapitel.

---

### Die Selbsterkenntnis der Seele.

Von spezielleren Fragen der höheren Erkenntnis kommt vom Vaticanus für den Philosophen nur noch die q. 76 über die Selbsterkenntnis der Seele in betracht. Systematisch und geschichtlich wäre die Ablehnung des Thomistischen Verbum mentis und die daraus sich ergebende unmittelbare Erkenntnis des Individuellen von Bedeutung. Bekanntlich lehrt der Aquinate in folgerichtiger Durchführung Aristotelischer Andeutungen und Prinzipien, daß der menschliche Geist zuerst das Allgemeine erkenne oder einen universellen Begriff formiere und daß er erst nachträglich durch Hinwenden zum konkreten Einzelbild des äußeren Gegenstandes den Einzelbegriff desselben aus eben dieser sinnlichen Vorstellung abstrahiere. Dieser Lehrpunkt gehörte zu den am meisten bekämpften Aufstellungen seines fortschrittlichen Aristotelismus<sup>1)</sup>. Olivi wendet sich getreu der Augustinischen Richtung der älteren Franziskanerschule, z. B. des Correctoriums des Fr. W. de la Mare, im vierten Teil der q. 74 dagegen: sciendum, quod quidam ponunt quendam conceptum seu verbum per considerationem abstractivam aut investigativam seu adinventivam formari, in quo tamquam in speculo intelligentur realia obiecta. Hoc enim vocant primum intellectum et immediatum obiectum et est quaedam intentio et conceptio et ratio rerum. Weil aber Olivi für die Ablehnung dieses Verbum, ohne weitere Diskussion, einfachhin auf seine Lectura super Johannem verweist, die ebenso wenig wie seine andern spekulativen

---

1) Vgl. Kap. 1 S. 7 f.

Schriften herausgegeben ist, so müssen wir uns ebenfalls mit der Feststellung dieses Lehrpunktes begnügen.

Ausführlicher verbreitet er sich über die Selbsterkenntnis der Seele. Bekanntlich stand diese Frage im Kampf des Augustinismus mit dem Aristotelismus im Vordergrund des Interesses<sup>1)</sup>. Olivi spielt darauf in der Überschrift deutlich an, wenn er beginnt: *ex praedictis facile est videre, quod a multis laboriose quaeritur et a quibusdam erronee pertractatur*. Für die Charakteristik seiner Erkenntnislehre aber ist sie höchst bezeichnend und ergiebig. Die eigenartige Verquickung Augustinischer und Aristotelischer Gedankenmotive, die in seiner Theorie der geistigen Erkenntnis weiter arbeitete, ohne zu einer einheitlichen Synthese zu gelangen, findet hier wie nirgend anderswo auf engem Raum ihren bezeichnendsten Ausdruck.

Die Frage beginnt mit der bereits erwähnten Einführung und fährt dann fort: *quomodo anima sciat se ipsam, an scilicet per speciem seu essentiam et an per immediatam reflexionem sui aspectus super se aut primo dirigendo aspectum ad phantasmata, id est, ad species imaginarias per actus sensuum exteriorum acceptas*. Man kann der Formulierung gewiß nicht übermäßige Klarheit und Kürze vorwerfen.

Zuerst wird über die Aristotelische Ansicht *per modum obiectionis* ziemlich allgemein und unbestimmt berichtet. Daß sie weder ganz angenommen noch vollständig verworfen werden soll, erhellt aus dem anschaulichen Bild, das zur Darlegung des eigenen Standpunktes überleitet: *ut igitur ex praedictis faciliter videas veritatem, ipsam ab huiusmodi erroribus quasi lucem a nebulis segregando, sciendum, quod anima scit se vel potest scire duplici modo*.

Die erste Art ist die Augustinische unmittelbare Schau der Seelensubstanz<sup>2)</sup>, wie wir sie später bei Descartes

1) Siehe Kap. 1 S. 8.

2) *De Trin.*, X 10; *Soliloq.*, II 1; *De civit. Dei*, XI, 26; vgl. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1916, S. 33ff.; M. Baumgartner, *Augustinus*, in *Große Denker*, herausgeg. v. E. v. Aster, Leipzig 1911, 1. Bd. S. 260ff.; B. Jansen, *Das Zeitgemäße in Augustins Philosophie (Stimmen der Zeit*, 98. Bd. (1919) S. 191ff.).

in etwa wiederfinden<sup>1)</sup>. Im Anfang der Ausführungen wird bloß das indirekte Erfassen der Seele in ihren Akten betont. Es sind das Gedanken, wie sie Augustin wiederholt ausführt, wenn er sich aus dem Zweifel zum sicheren Wissen emporarbeitet, und wie sie in der Methode Descartes' in seinem *Cogito ergo sum* wiederkehren. Hier stimmen die Aristotelischen Scholastiker<sup>2)</sup> mit ihrer Lehre von der *Conscientia indirecta* völlig mit Augustin überein; es ist eine Erwägung, die auch in Kants Erkenntnistheorie, speziell in seinen Ausführungen über die Transzendente Einheit der Apperzeption, wiederkehrt<sup>3)</sup>. So heißt es auch bei Olivi: *primus [modus] est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis, quorum scit et sentit se esse principium et subiectum, et hoc in tantum, quod nullum obiectum nullumque actum potest actualiter scire vel considerare, quin semper ibi sciat et sentiat se esse suppositum illius actus, quo scit et considerat illa. Unde et semper in suo cogitatu format vim huius propositionis, scilicet: ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc.*

Im weiteren Verlauf der Darlegungen aber, nachdem bereits die zweite schlußfolgernde Art der Selbsterkenntnis dargelegt ist, entwickelt sich dieses indirekte Selbsterfassen der Seele in ihren Akten zur höheren Augustinischen Schau der Seelensubstanz und bedeutet damit eine scharfe Absage an die scholastischen Aristoteliker, z. B. an Thomas v. Aquin. *Cum ergo quaeritur, an anima sciat se per essentiam . . . , si intendatur, quod sua essentia sit per se ob-*

1) *Discours de la méthode*, 3. et 4. partie; *Medit.*, 1. u. 2. *Medit.*

2) Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, Bd. 1 S. 167 ff.; Pesch-Frick, *Institutiones Logicae et Ontologicae*, p. 417 sqq.; Alfons Lehmen-Peter Beck, *Lehrbuch der Philosophie*, 1. Bd., 4. Aufl., Freiburg Br. 1917, S. 168 ff.

3) *Kritik der Reinen Vernunft*, *Analytik* 1 Buch 2. Hauptstück (Berliner Ausgabe 1904, 3. Bd. S. 107 ff.); vgl. Jansen, *Kants Lehre von der Einheit des Bewußtseins* (*Philos. Jahrbuch*, 32 Bd. (1919) S. 341—354; Fr. Sladeczek, *Kants Lehre vom Bewußtsein* (*Phil. Jahrbuch*, 26. Bd. (1913) S. 491).



iectum suae scientiae, ita quod non obiciatur sibi per intermediam speciem memorialem, sic in primo modo sciendi scit se per essentiam, id est, per aspectum et actum in suam essentiam immediate defixum. Dieses unmittelbare Schauen der Seelensubstanz kommt noch deutlicher in folgenden Stellen zum Ausdruck, wo Augustin und Anselm zitiert werden: in primo modo sciendi exiguntur tria, primum est praesentia obiecti, quod est ipsa mens, secundum est aspectus sui intellectus super se ipsam reflexus seu conversus, tertium est ipse actus sciendi. Genau so hatte Olivi die unmittelbare Erkenntnis sinnlicher Gegenstände erklärt, also stellt er die Unmittelbarkeit der Seelenerkenntnis mit jener auf gleiche Stufe. Es folgen zwei lange Stellen aus Augustin De Trinitate IX, 11, 12 und Anselm Monologium cap. 33.

Die zweite Art der Selbsterkenntnis vollzieht sich im Gegensatz zur ersten unmittelbaren auf dem Weg des schlußfolgernden Denkens: secundus modus se sciendi est per ratiocinationem. Dem würde Aristoteles zustimmen. Um aber seinen ganzen Gegensatz zu ihm möglichst scharf hervorzuheben, fährt Olivi fort: ista autem ratiocinatio nequaquam incipit a speciebus imaginariis, nisi cum est falsa et bestialis . . . , incipit ergo primo ab iis, quae per primum modum sciendi . . . de se novit et tenet, puta, quod ipsa est res viva et principium et subiectum omnium actuum praedictorum. Diese Stelle und die ganze Art der Erklärung nötigt zu der Annahme, daß die Erkenntnis der geistigen Seele gemäß dem primus modus nicht durch Abstraktion aus den sinnlichen Vorstellungsbildern gewonnen wird, sondern ein unmittelbares Schauen ist; bestätigt wird diese Erklärung durch die gleich anzuführenden weiteren Erläuterungen.

Diese auf dem ersten Weg gewonnene Erkenntnis der Seele bildet nun die reale Grundlage für die Bestimmung ihrer weiteren Eigenschaften. Olivi faßt sie bündig und richtig in dem Ausdruck „Unkörperlichkeit“ zusammen. Ex hoc autem . . . arguit [anima] se transcendere omne corporeum. Quia tamen ad hoc recte et perspicaciter arguendum

oportet se scire defectivam naturam praedictorum corporum et corporalium et sublimem naturam praedictorum actuum animae ac deinde comparare sublimes perfectiones praedictorum actuum ac defectivam naturam corporalium: ideo oportet animam prius investigare naturam corporum et praedictorum actuum. Et quia ad sciendas naturas corporum sunt nobis necessarii actus exteriorum sensuum et imagines tamquam nuntii exteriora intellectui nuntiantes et praesentantes: ideo pro tanto sensus et imaginatio sunt necessarii ad hunc secundum modum sciendi, quid sit anima.

In diesen letzten Worten wird nun die Notwendigkeit, gerade aus den Akten das Wesen und die geistigen Eigenschaften der Seele zu erschließen, so stark betont, daß tatsächlich die vorgebliche, auf dem ersten Weg durch Augustinische Schau gewonnene Kenntnis, die doch die Grundlage für die Schlußfolgerungen der zweiten Art bilden sollte, völlig ausgeschaltet wird. So münden denn auch hier in höchst charakteristischer Weise Augustinische und Aristotelische Erkenntniselemente friedlich und doch unversöhnt ineinander. Die Darlegungen Olivis über die Erkenntnis der Seelensubstanz haben daher etwas Schillerndes, Unausgeglichenes und Unfertiges.

---

## 13. Kapitel.

---

### Abschließende Würdigung.

Ein zusammenfassender Rückblick hat drei Fragen zu beantworten: erstens, welches ist die sachliche, spekulative Bedeutung und der Wahrheitswert der Ausführungen Olivis? Zweitens, welches sind seine Quellen und wie stellt er sich zu ihnen? Drittens, welches ist die geschichtliche, befruchtende Wirkung seiner Erkenntnislehre?

Olivi verrät in seiner Erkenntnislehre ebenso wie in seinen andern Ausführungen <sup>1)</sup> trotz aller Entgleisungen eine hervorragend philosophisch-spekulative, schöpferische Denkkraft; er ist ein ganz bedeutender Metaphysiker, der sich im Transzendenten, im Platonischen Mundus intelligibilis heimisch fühlt. Relativ zu dieser abstrakten, unanschaulichen und begrifflichen Art hat er sich noch ein gutes Stück Wirklichkeitssinn und einen offenen Blick für die Erfahrungswelt bewahrt, wenngleich ihm wiederum manche apriorische Voreingenommenheiten die volle Unbefangenheit für die Erklärung der nüchternsten und einfachsten Tatsachen nehmen. Das ist ein Schicksal, das Olivi mit vielen andern Denkern, einem Platon, Spinoza, Kant und Hegel teilt.

Eine weitere Gegensätzlichkeit scheidet darum auch Bleibendes und Bedeutsames, ewig Gültiges und Wahres von Minderwertigem, Falschem und Schiefem. Zur ersten Reihe zählt zunächst der Begriff der Wahrheit als ein intentionales Erfassen, ein abbildendes Darstellen und subjektives Erfülltsein von einem wirklichen Gegenstand,

---

1) Jansen, Olivis Lehre über das Verhältnis von Leib u. Seele; derselbe, Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit.

einem objektiven Sachverhalt. Bedeutsam ist auch der Grundgedanke der *Colligantia potentiarum* und der Versuch, mit ihrer Hilfe den dunklen, geheimnisreichen Übergang vom sinnlichen zum geistigen Erkennen zu erklären. Überaus scharfsinnig ist weiterhin die Widerlegung der Augustinischen Erleuchtungstheorie, in der Olivi sogar an die klassischen Ausführungen des Thomas v. Aquin heranreicht.

Umgekehrt steht seine Leugnung des Einflusses des Objektes auf die Erkenntnisfähigkeiten nicht bloß in schreiendem Gegensatz zur tagtäglichen Beobachtung, zum gesunden Menschenverstand und zu den Erfahrungswissenschaften, sondern seine positive Erklärung der *Causalitas terminativa* ist sogar ein offenbarer Widerspruch. Eher ist schon zu begreifen seine irrtümliche Behauptung von der *virtualis proptensio* der Erkenntniskräfte zum Objekt, die tatsächlich einer Fernwirkung gleichkommt.

Wahrheit und Irrtum, kritischer Scharfsinn und Befangenheit durch die Autorität sind in gleicher Weise gemischt in seiner Bekämpfung der Spezies, d. h. der Form, wie sie von manchen Scholastikern dargelegt wurden. Auch die Betonung der Sinneserkenntnis für die Bildung von Erfahrungsbegriffen und die Heranziehung eines verhältnismäßig reichen Beobachtungsmaterials für philosophische Deduktionen wird durch die Loslösung der Erkenntnis der geistigen Welt von der Erfahrung beeinträchtigt. Diese Loslösung und die damit behauptete unmittelbare Schau übersinnlicher Wesen ist aber zu untergeordneter Natur, als daß sie Olivis kräftiges Eintreten für die Möglichkeit der Metaphysik und das intellektuelle Erfassen geistiger Werte und übersinnlicher Wirklichkeiten in ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung irgendwie herabdrücken könnte.

Was den zweiten Punkt betrifft, so verrät Olivi eine umfassende Quellenkunde. Seinen Augustin beherrscht er einfachhin. Anders ist es mit Aristoteles. Er weiß viele Stellen herbeizubringen und doch zieht sich durch seine Erkenntnislehre wie durch andere Partien seiner Philosophie ein merkwürdiger Zwiespalt hindurch: in manchen Ausführungen gibt er den Geist des Stagiriten klar und treffend

wieder, in andern dagegen entstellt er ihn völlig; so auch in der Erkenntnislehre. In bezug auf andere Thesen, z. B. über die Ewigkeit der Schöpfung (q. 5) und das Wirken Gottes (q. 6) konnte ich nachweisen, daß er die Aristotelische Lehre nicht aus den ersten, ungetrübten Quellen schöpfte, sondern sie in neuplatonischer Färbung vorfand. Eine befriedigende Erklärung dieser teils richtigen teils falschen Wiedergabe der Aristotelischen Lehre vermag ich noch nicht zu geben. Daß Olivi die *Perspectiva Arabum* treffend verwendet hat, wurde schon mehrmals erwähnt. Mannigfache neuplatonische Anschauungen, wie die vom Ausstrahlen eines geistigen Lichtes, die Kontroversen zwischen Naturphilosophen und Mathematikern über Emission und Spezies beim Sehen, spiegeln sich deutlich in seinen historischen Einleitungen wieder. Im Zusammenhang mit Augustin zitiert er wiederholt hier wie auch sonst Anselm, dessen treuen, pietätvollen Erklärer.

Weit bedeutsamer als all diese Quellenkunde ist Olivis überaus genaue und feinsinnige Kenntnis des philosophischen Milieus seiner Zeit. Natürlich zitiert er entsprechend dem unpersönlichen Zug der Scholastik keine Namen von Zeitgenossen. Indes verrät er ein so feines Einfühlen in den Geist der damaligen Schulen, Kämpfe und Strömungen, zeigt er eine solche Belesenheit, daß ich hier wiederhole, was ich anderswo ausgesprochen habe, daß seine Schriften für den Forscher des dreizehnten Jahrhunderts ein fruchtbares Feld reicher Ausbeute sein dürften. Freilich wird eine genaue Kenntnis des philosophischen Geisteslebens jener Zeit vorausgesetzt, um die geschichtliche Tragweite gelegentlich hingeworfener Bemerkungen, temperamentvoller Auslassungen, unpersönlich gehaltener Aufzählungen und der Charakteristik verschiedener Denkrichtungen ermessen zu können.

Um sodann die Stellungnahme Olivis zu seinen Vorlagen nicht bloß feststellen, sondern auch wertend beurteilen zu können, muß man ihn wie billig aus seiner Zeit heraus erklären und darum zuerst das Verhalten der Scholastik zur philosophischen Autorität ins Auge fassen. Sie bedeutet

für den mittelalterlichen Denker unvergleichlich mehr als für den neuzeitlichen: willig ordnete er sich ihr unter, nur ungern wich er von ihr ab. Dieser Zug hing, wie Baeumker ausführt<sup>1)</sup>, einmal mit der Rezeptivität jenes Jugendzeitalters der christlichen Wissenschaft, sodann mit der Bedeutung der Tradition und, fügen wir hinzu, mit der Pflege der Theologie in jener Zeit zusammen, für die die Autorität die eigentliche Beweisquelle bildet. Natürlich fallen aus diesem Rahmen manche vorwiegend selbständige und kritische Denker in mehrfacher Beziehung heraus.

Zu diesen muß Olivi wie in andern Lehrpunkten so auch in der Erkenntnislehre gerechnet werden. Daß er sich gegenüber Aristoteles und den Aristotelikern seiner Zeit seine Unabhängigkeit bewahrt hat, bedarf keines weiteren Nachweises. Es genügt, sein Verhalten gegen Augustin zu beleuchten, um an diesem typischen Beispiel seine Stellungnahme zur philosophischen Autorität schlechthin zu kennzeichnen. Augustinus ist ja sein eigentlicher Führer, zu dem er ehrerbietig aufschaut. Zunächst muß hier zwischen der konventionellen Form und dem sachlichen Inhalt unterschieden werden. Daß Olivi auch dann, wenn er die Augustinischen Bahnen verläßt, seinen Lesern klar zu machen sucht, er gebe den Gedanken seines Lehrers getreu wieder, empfindet er ebenso wenig wie ein Thomas v. Aquin und andere Scholastiker als eine Unwahrheit oder Unaufrichtigkeit. Es genüge die Feststellung dieser psychologisch merkwürdigen Tatsache, auf ihre Erklärung kann hier nicht eingegangen werden. Um so mehr muß auffallen, daß er trotzdem die Augustinische Lehre von der Sinneserkenntnis wiederholt in aller Form bekämpft. Das allein schon verstößt gegen die Gewohnheiten jener Zeit.

In bezug auf den Inhalt seiner Lehre folgt Olivi in vielen Grundauffassungen dem hl. Augustin, mit ausdrücklicher Berufung auf ihn und mit reichem literarischem Apparat: so in der Leugnung des Einflusses des Körperlichen auf Geistiges, in der Ablehnung der immateriellen Spezies, in

---

1) Die christliche Philosophie des Mittelalters, S. 339 ff.

der Behauptung der unmittelbaren Schau des Geistigen, in der intuitiven Erkenntnis der Seele, in der Aktivität der Seelenfähigkeiten. Diese Seite ist ebenso charakteristisch für seine Eigenart wie die andere: in andern bedeutenden Lehrstücken weicht er von ihm ab, so vor allem in der Illuminationstheorie, in der Erklärung der Sinneserkenntnis, in der Leugnung der realen Einwirkung des Objektes auf das erkennende Subjekt. In andern Punkten führt er Augustinische Gedankenmotive, wie er selbst hervorhebt, kräftig und entschieden weiter, so besonders in der *Colligantia potentiarum* und in der Erkenntnis der Seele durch schlußfolgerndes Denken.

Über die tatsächliche Wirkung drittens, die von Olivis Erkenntnislehre ausgegangen ist, lassen sich einstweilen nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen aufstellen. So bedeutend Olivis Spekulation auch ist und so mannigfache Berührungspunkte er auch mit spätern Denkern hat, so dürfte er doch wenig wirksamen Einfluß auf sie ausgeübt haben. Der Grund dieser Erscheinung ist höchst einfach: als leidenschaftlicher Führer der Spiritualen, die eine gefährliche, verwirrende Partei im Franziskanerorden bedeutete und später in den Fratizellen in eine förmliche Irrlehre ausartete, war er dem berechtigten Argwohn, ständiger, scharfer Bewachung und strengster Ordenszensur ausgesetzt. Nach seinem Tode setzte erst recht ein heftiger, teilweise ungerechter Kampf gegen seine Person und seine Schriften ein, die schließlich zur Einziehung und Verbrennung der letzteren und zur Verurteilung seiner Irrlehre auf dem Viennener Konzil (1312) führte. Damit war auch sein wissenschaftlicher Name in den Augen des gläubigen Mittelalters gebrandmarkt.

Trotzdem hat die *Colligantia*-Theorie weitergewirkt. Petrus de Trabibus und Suarez folgten ihr, Scotus erwähnt sie bereits. Wenn die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie im selben Maße voranschreitet, wenn sie vor allem monographisch so weiter arbeitet wie in den letzten Jahrzehnten, so ist nach der bevorstehenden Veröffentlichung der philosophischen Schriften Olivis zu hoffen, daß noch mancherlei

Verbindungslinien aufgedeckt werden, die von Olivi zu späteren Scholastikern hinüberführen. Zu diesen dürfte die Beziehung Olivis zur späteren Franziskanerschule und besonders zu Scotus zählen. Auch bei Olivi ist nach unsern Ausführungen jene Annäherung vom Augustinismus zum Aristotelismus zu bemerken, die verschiedenen jüngern Mitgliedern der ältern Franziskanerschule, wie Richard v. Middletown und Petrus Anglicus, eigentümlich ist und die von Alexander v. Hales und Bonaventura zu Scotus hinführt. Vor allem aber bliebe zu untersuchen, ob nicht die Leugnung der Spezies bei Olivi auf die verwandten Lehren der Nominalisten im vierzehnten Jahrhundert eingewirkt hat<sup>1)</sup>.

---

1) Die vom Verfasser dieser Arbeit vorbereitete Veröffentlichung der Opera philosophica Olivis, deren Druck dank dem hochherzigen Entgegenkommen der Franziskaner in Quaracchi rüstig voranschreitet, wird die Möglichkeit bieten, seine philosophiegeschichtliche Stellung und Bedeutung klar herauszuarbeiten.

---

### Nachtrag zu Seite 30 Anmerkung:

Durch die Güte des P. Franz Pelster erhielt ich nachträglich folgende wertvolle Mitteilung, die keinen Zweifel mehr übrig läßt, daß Olivi und Petrus de Trabibus zwei verschiedene Personen sind.

Jacobus de Trisantis.

Florenz Naz. Conv. Soppressi F. 3. 606.

Lectura fratris Jacobi super sentencias.

Der Kodex ist in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben. Bei der Erklärung des ersten Buches zitiert Jacobus den Petrus de Trabibus neunmal: f. 10<sup>v</sup>b, 16<sup>v</sup>b, 24<sup>ra</sup>, 29<sup>va</sup>, 33<sup>rb</sup>, 35<sup>v</sup>b, 57<sup>v</sup>b, 58<sup>va</sup>, 82<sup>rb</sup>, bei der Erklärung des zweiten Buches sechsmal: 91<sup>va</sup>, 92<sup>va</sup>, 93<sup>va</sup>, 97<sup>v</sup>b, 125<sup>rb</sup>, 154<sup>va</sup>.

---



## Personenverzeichnis.

---

- Abû Ishâk al Bitrûschi 14.  
Aegidius v. Rom 76.  
Alanus v. Lille 96.  
Albert d. Große 5, 6, 14, 35, 38.  
Alexander v. Hales 11, 36, 122.  
Alfarâbi 38.  
Alhazen 6, 12, 14, 68, 73, 94, 95,  
96, 97.  
Anselm 4, 8, 12, 43, 44, 45, 94, 106.  
Apollinaris 76.  
Aquasparta 8, 20, 27, 51 f., 54, 64, 68.  
Aristoteles 2 ff., 7, 11 f., 14, 16, 18 f.,  
20, 21 f., 27 f., 31, 35, 37, 38, 45,  
46, 51, 53, 67, 72, 77, 83, 91, 99,  
100, 102, 105, 106 ff., 109, 110,  
112, 118 f., 120.  
Augustinus 1 ff., 8, 11, 16 f., 18 f.,  
21 ff., 27, 28 f., 30, 31, 33, 34, 35,  
37 f., 39, 40, 43, 45, 50, 53, 54,  
55, 56, 57 f., 67, 72, 83, 93 f., 98,  
99, 101, 102 ff., 106, 107, 110, 113 ff.,  
118, 120 f.  
Aureolus 8, 42, 64, 67, 68.  
Averroes 12, 14, 20, 38.  
Avicenna 12, 14, 38.  
Bacon Roger 2, 5, 6, 7, 13, 14, 16,  
20, 38, 68, 73, 91, 95, 96, 97.  
Baconthorp 57.  
Baeumker 2, 3, 6, 7, 13, 14, 15, 16, 32,  
41, 48, 51, 56, 64, 68, 72, 96, 97, 120.  
Balthasar 17 f.  
Bannwart 10.  
Barach 38.  
Bartholomæus Anglicus 13, 73.  
Bauer 7, 68, 96, 97.  
Baumgartner 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 13,  
14, 35, 38, 41, 43, 51, 56, 57, 59 f.,  
83, 96, 113.  
Baur 6, 7, 41, 68, 73, 94, 96.  
Beck 114.  
Bernheim 30.  
Biel 56.  
Boethius 96, 102.  
Bonaventura 2, 4, 6, 11, 27, 35, 36,  
53, 68, 122.  
Bonifaz VIII. 17.  
Caietan 76.  
Capreolus 76.  
Chatelain 3, 19.  
Coelestin V. 17.  
Compton 86.  
Condillac 105.  
Daniels 8, 27.  
Denifle 3, 19.  
Denzinger 10.  
Descartes 33, 39, 41, 54, 98, 102, 114.  
Dietrich v. Freiberg 7, 14, 73.  
Dreiling 3, 41, 64, 67.  
Dürr 91.  
Duhem 14.  
Durandus 8, 42, 56, 57, 64, 68, 76.  
Dionysius-Pseudo 6, 15.  
Eberle 27.  
Ehrle 1, 2, 4, 10 f., 18, 26, 27, 29, 84.  
Eisler 1.

- Endres 38.  
 Eriugena 13.  
 Feder 30.  
 Felder 73.  
 Ferrarius 76.  
 Fidelis a Fanna 11, 26.  
 Fischer 4, 8, 41, 43, 44, 45.  
 Franz v. Assisi 10.  
 Frick 65, 91, 114.  
 Fröbes 7, 91, 96, 97.  
  
 Galen 56.  
 Gaul 2, 5, 6.  
 Geulincx 54.  
 Geyser, 7, 23, 41, 43, 91.  
 Gloßner 7.  
 Gottfried v. Fontaines 2.  
 Grabmann 4, 5, 6, 8, 27, 41, 43, 51 f.,  
 54, 64, 68, 76, 87, 113.  
 Gregor v. Nyssa 56.  
 Gregor v. Rimini 8.  
 Grosseteste 6, 7, 68, 73, 94, 96.  
 Guttmann 44.  
  
 v. Hartmann 42, 91.  
 Hegel 117.  
 Heinrich v. Gent 5, 8, 35, 57, 64,  
 67, 68 f.  
 Heinrichs 49.  
 Hergenröther 10.  
 v. Hertling 2, 4, 28, 103.  
 Hessen 103.  
 Höver 2, 32.  
 Honecker 43, 91.  
 Horten 38.  
 Hugo v. St. Victor 12, 59.  
 Hume 3, 105.  
 Husserl 23, 43.  
  
 Jacobus Trisanto 30, 84, 122.  
 Jandunus 76.  
 Javellus 76.  
 Isaac Israeli 44.  
 Isaac Narbonensis 76.  
 Kant, 13, 41, 49, 51, 72, 99, 110,  
 114, 117.  
  
 Keicher 5.  
 Kirsch 10.  
 Kleutgen 8, 41, 43, 48, 77, 114.  
 Krebs 7.  
 Kugler 41, 64.  
  
 Lappe 3, 41.  
 Lehmen 114.  
 Leibniz 47, 51, 53 f., 98, 110.  
 Liebert 43.  
 Locke 101, 105, 109.  
 Longwell 68.  
 Lotze 43.  
 Lutz 4, 32.  
  
 Malebranche 54.  
 Mandonnet 2, 3, 5, 19, 48.  
 Martin 4.  
 Michael Scottus 14.  
 Minges 8, 27, 35.  
  
 Nazarius 86.  
 Nicolaus v. Amiens 96, 102.  
 Nicolaus v. Autrecourt 3.  
  
 Occam 3, 8, 42, 56, 64, 67, 68.  
 Oliger 17.  
  
 Palmieri 90.  
 Pecham 4, 7, 13, 20, 35 f., 43, 44, 73, 95.  
 Pesch 65, 91, 114.  
 Petrus Anglicus 122.  
 Petrus Lombardus 59.  
 Petrus Peregrinus 14.  
 Petrus de Reblaio 26.  
 Petrus de Trabibus 27 f., 29 f.,  
 84 ff., 121, 122.  
 Philoponus 14.  
 Platon 2, 4, 5, 6, 13, 22, 33, 38, 43,  
 56, 58, 98, 110, 117.  
 Plotin 13, 56, 58.  
 Porphyrius 56, 58.  
 Portalié 103.  
 Prado 86.  
 Proclus 15.  
  
 Renan 4 f.  
 Richard v. Middletown 8, 27 f.,  
 35, 122.

- Risner 6, 73.  
Roger Marston 8, 27.  
Rousselot 41.  
Rubius 86.
- Sbaralea 10, 30, 84.  
Scheler 51.  
Schneider 2, 5, 6, 14, 38.  
Schopenhauer 76.  
Scoraille 87.  
Scotus 2, 5, 8, 16, 17, 23, 27, 36,  
52 f., 57 f., 60 f., 86, 121, 122.  
Seneca 56.  
Sentroul 49.  
Siebeck 32, 38.  
Silvester Maurus 86.  
Sladeczek 114.  
Spettmann 7, 13, 20, 32, 35 f., 41, 44.  
Spinoza 13, 98, 102, 117.  
Stöckl 35, 59, 64.  
Suarez 35, 37, 48, 53, 56, 57, 58,  
64, 76, 86 ff., 121.
- Tellez 87.  
Tempier 3, 19.  
Thomas v. Aquin 2, 3, 5, 7, 8, 12,  
14, 16, 19, 23, 25, 28 f., 30, 35,  
38, 44, 48, 53, 65, 67, 76, 77, 84,  
89, 100, 104, 109, 110 f., 112, 114,  
118, 120.
- Tongiorgi 90.
- Ueberweg 1, 2, 3, 4, 5, 6, 13, 14,  
56, 57, 96.  
Urraburu 86 f.
- Vogl 68.
- Wadding 10, 30, 84.  
Werner 8, 32, 87.  
Wilhelm v. Auvergne 4, 8, 35, 51,  
57, 59 f., 82 f.  
Wilhelm de la Mare 2, 7, 8, 12,  
19, 25, 35, 112.  
Wilhelm v. Moerbeke 14.  
Wilhelm v. Ware 27.  
Witelo 6, 7, 14, 64, 68, 73, 95.  
Würschmidt 7.  
Würsdörfer 8.  
de Wulf 1, 4, 8, 57, 64, 67, 68 f.
- Zeller 48.  
Zigliara 11, 26.  
Zisché 2.
- 
-

---

Druck von Paul Rost & Co., Bonn.















Erkenntnislehre Oliv-  
# 5247

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES  
10 ELMSLEY PLACE  
TORONTO 5, CANADA,

5247 .

